

सब आप हो पानी हो गया है। कविता के क्षेत्र में दर्शन भी समक पड़ा है और सभी गुरु अथवा अध्यात्म के शांति में आगये हैं और अतीत की ओर में वर्तमान की खेती करना चाहते हैं। जहाँ-तहाँ कुछ इसमें भी शक दिखा दो गई है 'कामायनी का कवि' इसी लिए सामने लाया गया है कि उससे कुछ इधरका भी पता हो जाय। सारांश यह कि सभी ओर देखने का प्रयास किया गया है और साहित्य के सभी कोनों में प्रकाश फैलाने की चेष्टा की गई है। क्या साहित्य की कुछ उपेक्षा अवश्य हो गई है पर 'कामायनी' में जिस छुट्टि का बोध कराया गया है वह इस दिशा का उपलक्षणमात्र है। आज की प्रबन्ध रचनाओं में यह दोष प्रायः पाया जाता है। साथ ही इसमें वाद-विवाद का भी विधान है। वाद के रूप में तो थोड़ा पर विवाद के रूप में बहुत कुछ है। कुछ लोग शब्दों के आधार पर खड़े होकर शास्त्र की ओट में साहित्य का मैदान मारना चाहते और संस्कृत के बल पर भाषा की रसातल में घुसना चाहते हैं। निदान उनकी भी दोल खोली गई है और उनको साधारण का बोध कराया गया है। मक्ति और राजनीति भी साहित्य के भीतर अपना काम करती रही हैं। उनका प्रदर्शन भी इसमें हो गया है। संक्षेप में इसे सभी प्रकार से पूर्ण बनाने का प्रयत्न किया गया है और मरसक इस बात का उपयोग किया गया है कि इसके पाठकों के पल्ले कुछ पड़े और जीवन के सभी क्षेत्रों में पदान करने में कुछ सम्बल हाथ लगे। विवाद तो बहुत हुये पर जो आनन्द श्री बेंकटेश्वरनारायण तिवारी जी से मिटने में आया वह अन्य किसी से नहीं। इसी बहाने राधा के विषय में कुछ तत्त्वचिन्ता भी हो गयी। अतः उसे भी यहाँ दे दिया गया। इसी प्रकार श्री कृष्णविहारी जी के खंडन में भी कुछ विशेष चेतना का अनुभव हुआ और कविता के द्वारा कवि को परखने का अवसर हाथ लगा। निदान वह भी इसी में आ गया। सब कुछ तो हुआ पर सब पूछिये तो अभी वही न हो सका जिसके होने से साहित्य का नमं खुलता। किन्तु तो भी इतना तो सुन्दर कहा ही जा सकता है कि किसी ओलखाटे के लिए यह 'सदीरिनी' अवश्य है। इससे अधिक कुछ और करने का इस चैन को अधिकार नहीं। प्रसंगवश चलते-चलते इतना और निवेदन कर

दिया जाना है कि इन सगृहीत लेखों में सब से प्राचीन है 'देव और बिहारी' का आचरण और सबसे अर्वाचीन है 'भूषण की राष्ट्रभावना' जो सन ३० और सन ४७ में बने हैं। शेष इन्हीं के बीच के हैं। आशा है यह ममद हिन्दी साहित्य के प्रेमियों के लिए लाभप्रद होगा और इसकी भुटियाँ अगले सहस्रक में दूर होंगी। परिस्थिति की प्रतिकूलता में जो हो गया बहुत हुआ और जो नहीं हुआ उसके होने की आशा तो है ? फिर निराशा क्यों ?

शारदीय पूर्णिमा }
सं० २००४ वि० }

चंद्रवली पांडे



विषय-सूची

विषय	पृष्ठ संख्या
१—भक्तिभाव ...	१-५
२—प्रेमयोग ...	८-१५
३—साधारणीकरण ...	१६-२४
४—आध्यात्मिक व्याख्या का एक दरी...	२५-२८
५—मधुमति में रस-भूमि ?...	३०-४१
६—सूरदास का अन्तिमपद ..	४२-४८
७—मानस क संवादवर ...	४९-८०
८—एक तापस ... १...	८१-८७
९—सोरों की तुलसी-सामग्री...	८८-११३
१०—अबुलफजल का यय ...	११४-१२६
११—भूपण की राष्ट्र-भावना ...	१२७-१४२
१२—देव और बिहारी का आचरण ...	१४३-१५४
१३—राधा की तत्त्व-चिन्ता...	१५५-१७०
१४—सूफीमत की भावी प्रगति ...	१७१-१८०
१५—कामायनी का कवि ...	१८१-१९०
१६—नागमाया ...	१९१-१९८
१७—देशी सिकों पर नागरी ...	१९९-२०३
१८—जनपद की भाषा ...	२०४-२०६

साहित्य-संदीपिनी

१-भक्ति-भाव

भक्ति साहित्य के शास्त्रीय समीक्षण में भक्ति-विरोध के भक्ति भाव का निर्दिष्ट करना समीचीन समझा जाता है, अतएव प्रत्येक समीक्षक किसी भक्ति-काव्य की समीक्षा में दास्य, सख्य, वात्सल्य, माधुर्य और शांत आदि भक्ति-भावों में से किसी एक भाव को उस काव्य का मुख्य भाव बताता है और अन्य भावों को उसका सहायक अथवा अग समझता है। विचार करने की बात है कि भक्ति-भावों का इस प्रकार का निर्देश कहाँ तक ठीक है। हमारी समझ में भक्ति भावों का इस प्रकार का वर्गीकरण ठीक नहीं। शांत भाव किसी प्रकार भी अन्य भावों के साथ मेल नहीं खाता। यदि रस की दृष्टि से विचार करें तो रस अलग होगा कि शांतरस का स्थायी भाव निर्वेद अथवा शम है, जो किसी प्रकार रतिनामक स्थायी भाव का अग नहीं कहा जा सकता। यदि ईश्वर की अनुरक्ति अथवा देवपरक परम रति को ही भक्ति कहते हैं तो निश्चय ही शांत भाव वस्तुतः भक्ति-भाव का कोई भाग नहीं है। उसमें परमात्मा के अनुष्ठान की भी उतनी प्रतिष्ठा नहीं है, जितनी ससार से उदासीन होने का आग्रह। अतएव हमारा कहना है कि शांत भाव को दास्य आदि भक्ति-भावों से अलग कर देना चाहिए और उसपर एक दूसरी स्वतंत्र दृष्टि से विचार करना चाहिए। माधुर्य-भाव के संबंध में भी हमें कुछ निवेदन करना है। हमारी धारणा है कि सख्य वात्सल्य आदि भक्ति भावों के साथ माधुर्य-भाव का उल्लेख करना भूल या प्रमाद है, कुछ किसी चिन्तन का फल नहीं। वास्तव में शास्त्रीय निवेदन में सख्य और वात्सल्य भाव भी उसी प्रकार माधुर्य भाव के भीतर गिने गए हैं, जिस प्रकार कांत भाव। यह बात दूसरी है कि जन-साधारण में माधुर्य भाव कांत भाव का पर्याय हो गया है और लोग उसे कांत

भाव का स्थानापन्न समझने लग गये हैं, नहीं तो वास्तव में हमारे यहाँ वे आचार्यों ने ऐश्वर्य और शक्त भाव के साथ माधुर्य भाव की गणना की है, कुछ सख्य और वात्सल्य भाव के साथ नहीं। इस प्रकार हम देखते हैं कि ईश्वर की अनुरक्ति अथवा हमारी परम रति यदि ईश्वर के ऐश्वर्य पर अलक्षित होती है तो हमारी भक्ति मानना ऐश्वर्य भाव की हो जाती है, और यदि भगवान् के मधुर रूप अथवा सौन्दर्य पर अलक्षित होती है तो वह माधुर्य भाव की हो जाती है। अनुरक्ति के अतिरिक्त जब हम परमात्मा के अनुष्ठान में मग्न होने के लिए शेष सृष्टि से उदासीन हो कुछ-कुछ आत्मग्लानि में पड़ जाते हैं और हममें निर्वेद छा जाता है, तब हम शक्त भाव के उपासक हो जाते हैं और परमात्मा का साक्षात्कार किसी निर्विकल्प रूप में करना चाहते हैं, किसी लीला विस्तारी रूप में नहीं। लीला-विस्तारी रूप पर बितना टिकाव माधुर्य भाव का होता है उतना ऐश्वर्य भाव का भी नहीं। ऐश्वर्य भाव के लिये परमात्मा का सगुण होना पर्याप्त है पर माधुर्य भाव के लिए भगवान् का अवतार लेकर अपनी लीला का विस्तार करना पड़ता है और भक्तों के बीच नाना प्रकार के अभिनय करने पड़ते हैं। यही कारण है कि माधुर्य भाव का जैसा सुन्दर प्रसार किसी अवतार के सत्कालिक भक्तों में पाया जाता है, वैसा परवर्ती भक्तों में नहीं। कदाचित् इसी प्रेरणा से सांप्रदायिका ने माधुर्य भाव की पूरी प्रतिष्ठा के लिए कितने ही भक्तों का कृष्ण के सखाओं अथवा सखियों का अवतार मान लिया है, और उनकी उपासना को माधुर्य भाव के भीतर गिन लिया है। नहीं तो भला यह किस प्रकार समझ या कि सूरदास माधुर्य भाव के उपासक माने जाते, ऐश्वर्य भाव के नहीं।

माधुर्यभाव का ऐश्वर्यभाव से भिन्न समझने के लिए कुछ आचार्यों ने माधुर्य भाव का रागानुग एवं ऐश्वर्य भाव का वैषी भाव कहा है। इसमें सन्देह नहीं कि उनका यह वर्गीकरण बहुत कुछ उक्त भावों के शिमेद का शय्य कर देता है, और हमारे सामने एक ऐसी कसौटी रख देता है, जिसे हम किसी भी भक्त की भक्ति भावना का सहज में समझ सकते हैं। परन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि ऐश्वर्यभाव के उपासक कष्ट निषानवादी होते हैं और परमात्मा के 'प्रसाद' पर विश्वास ही नहीं करते। नहीं, कदापि नहीं। इसका सारांश कुछ इतना

हों है कि ऐश्वर्यवादी मर्यादा का पालन करते हैं, और माधुर्यवादी उसे उपेक्षा भी दृष्टि से देखते हैं। माधुर्यभाव के उपासक के लिए यह आवश्यक नहीं होता कि उसका उपास्य मर्यादा पुरुषोत्तम है। उसके लिए तो इतना पर्याप्त है कि उसका उपास्य इतना मनोरम और मधुर हो कि उसकी मनोवृत्तियाँ उसमें परितः रम सकें, और कभी किसी मर्यादा के कारण उससे विचलित न हों, प्रसृत सदैव उसी में लिपटी रहें। निदान हम देखते हैं कि ऐश्वर्यभाव की उपासना सदैव मर्यादा को साथ लिए चलती है और माधुर्यभाव की उपासना केवल रागात्मक संबंध पर ध्यान रखती है। माधुर्यवादी की दृष्टि में मर्यादा का यदि कोई महत्त्व है, तो वह उसकी सांप्रदायिक मर्यादा के भीतर ही, लोक-मर्यादा की सामान्य भाव-भूमि के व्यापक क्षेत्र में नहीं।

माधुर्यवादी कहने का चाहे कुछ भी कहे, पर इतना तो निर्विवाद है कि सेवक सेव्य भाव के बिना भक्ति हो नहीं सकती। माधुर्य भाव के भीतर सख्य, वात्सल्य और कातभाव की गणना की जाती है। सख्य भाव के उपासकों में अर्जुन प्रधान है। अर्जुन का जत्र भगवान् के सब्बे स्वरूप का वीर्य हा जाता है, तब वह अपने का सर्वथा समर्पित कर देता है, और भगवान् से प्रार्थना करता है कि सत्ता मान कर जो कुछ उनसे कहा सुना गया है, उसका क्षमा कर दें, और उसका अपना दास मान लें। आशय यह कि प्रसृतः दास्य-भाव ही एक ऐसा भाव है, जिसे हम सर्वत्र भक्ति भाव में सुरक्षित पाते हैं। चाहे आप अर्जुन को लें, चाहे मुदामा अथवा उदय को, चाहे आप नन्द-पशोदा का लें चाहे गोपिकाभा को, सर्वत्र आप को यही दिलाई देगा कि सभी अपने को अपने उपास्य का सेवक मानते हैं। यह बात दूसरी है कि अपने अपने उपास्य को वे अलग-अलग अपने अपने संबंध अथवा नाते से देखते हैं, और उसे पाने के लिए उसी नाते की साखी भी प्रस्तुत करते हैं, पर मानते सभी हैं अपने का सेवक या दास ही। अतएव हमें यह कहने में तनिक भी संकोच नहीं होता कि सत्ता, वत्सल और कातभाव के मूल में भी प्रसृत दास्य भाव ही रहता है, जो उनमें अपने शुद्धरूप में प्रकट न होकर सत्ता, वत्सल और कात का नामाधारण कर लेता है, और मोटे तौर पर माधुर्यभाव का निष्पाद्य बन जाता है। हम उसे नये रूप में देख कर

ऐश्वर्यभाव से सर्वथा भिन्न समझ लेते हैं और उसके आस्वादन में मग्न हो लोक-मर्यादा को बहुत कुछ भुल देते हैं। यह हमारी मारी भूल है। हमें चाहिए कि हम परमात्मा के ऐश्वर्य को समझें और अपने को संकीर्ण भाव-भूमि से उठा कर उसी ऐश्वर्य का पात्र बनावें, जिसके लिये हम सदा से प्रयत्नशील हैं। परमात्मा को अपने पास बुलाकर उसके साथ मनमाना खिलवाड़ करने से तो यह कहीं अच्छा है कि हम मर्यादा का पालन करते हुए एक आजापालक सेवक की भाँति परमात्मा को कण-कण में देखें और उनकी सारी रचना को समेट कर अपने विशाल हृदय में रक्ष लें। हमारे रंग रोम से यही ध्वनि निकले कि हम परम-प्रभु के दास हैं; उसके जीवों की सेवा में ही हमें उसका साक्षात्कार होता है, और हम परमानन्द में विभोर हो उठते हैं। यही हमारे जीवन का रहस्य है, और यही हमारी बड़ मुलम रहस्यविद्या है, जो हमें सहज में ही परमात्मा का साक्षात्कार करा देती है और हम वियोगी में स्वतः ही परम संयोगी बन जाते हैं।

माधुर्यभाव के प्रसंग में हम कह ही चुके हैं कि किसी लीलावतार के समय में ही उसका निर्वाह अच्छी तरह हो पाता है। उसके बाद के उगसक तो उसका उल्लेख मर करते रहते हैं, और सांप्रदायिक लोग भक्त विदोष का किसी तत्कालिक भक्त का अवतार कहकर ही उसकी उगासना का माधुर्यभाव के भीतर पसीट लाते हैं। इस कथन को स्पष्ट करने के लिए यह आवश्यक है कि हम सूरदास के भक्ति भाव पर विचार करें। परंपरा में सूरदास उद्भव के अवतार कहे जाते हैं। अतएव उनकी उगासना सत्य भार की मानी जाती है। परन्तु वास्तव में उनके विमर्श के पदों में कोई बात ऐसी नहीं दिखाई देती, जिससे यह सिद्ध कर दिया जाय कि सूरदास कृष्ण की उगासना एक सत्य के रूप में करते थे। इसके विपरीत हम बराबर देगते हैं कि सूरदास कृष्ण के ऐश्वर्य के उगासक हैं, और उनके टगबार के 'ढाढ़ी' होने में अपने को धन्य समझते हैं। कृष्ण के त्रिभुज-रूप की उगासना उनके संप्रदाय में प्रचलित है। उगका संबंध नंद-यसोदा के बाल्य भाव के साथ ही साथ मोरियों के बान भार में भी है। मन्व पूर्ति के तो सूरदास ने अर्न्त कीर्ति में बाल्य और शृंगार का दिवना मिश्रण करने दिया है, उतना किसी अन्य भाव का नहीं। परन्तु

इसके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि सुरदास की उपासना वात्सल्य अथवा कातभाव की थी। सुरदासने कभी कृष्ण को अपना 'वत्स' अथवा 'कांत' नहीं माना। यशोदा नन्दन और गोपी उल्लभ का गुणगान सुरदास का कीर्तन था, कुछ भक्ति भाव नहीं। लीला का गुणगान भक्ति भावना से सर्वथा भिन्न होता है। दोनों को एक ही समझ लेना समझ का दुरुपयोग ही नहीं, भारी भूल भी है। हाँ, कात भाव की उपासना मीरों में अवश्य पायी जाती है। मीरों अपने को कृष्ण की काता समझती थी, और कृष्ण की उपासना कान्त भाव से करती भी थी। उधर चल्लभ संप्रदाय में बाल गोपाल का लालन-पालन एक बच्चे के रूप में किया जाता है। अतएव हम इस उपासना का वात्सल्य भाव की कह सकते हैं। किन्तु इसमें भी अद्वचन यह सामने आ जाती है कि यहाँ भी राधिका कृष्ण के साथ लगी हाती हैं, और भाव की अपेक्षा यहाँ क्रिया की ही प्रधानता रहती है। अस्तु, अन विचार करने की बात यह है कि नवधा भक्ति में भी दास्य एव सख्य का उल्लेख तो किया गया है, पर वात्सल्य तथा कात का नहीं। अतएव हमारी समझ में नवधा भक्ति के दास्य और सख्य का अर्थ साम्प्रदायिक दास्य और सख्य के अर्थ से कुछ भिन्न है। उसमें सख्य का तात्पर्य है उपास्य के इतना निकट हा जाना कि उसके साथ मित्र का सा व्यवहार करना तथा अपने आप को उससे अभिन्न मान लेना। अर्थात् मित्र-बुद्धि से उसे देखना, कुछ मित्र भाव से नहीं।

कात भाव से मिलता-जुलता एक दूसरा भाव है, जिसका उल्लेख निगुण-सत् संप्रदाय में प्रायः पाया जाता है। लाग भ्रमवश उसे भी भाधुर्य भाव कह देते हैं किन्तु उस भाव का नाम है 'सहज भाव'। सहज भाव वास्तव में तान्त्रिक योद्धा का भाव है, जो स्त्री पुरुष के सहज संबध पर अवलंबित है, और उसी अनुष्ठान में सहजानन्द का संपादन करता भी है। किन्तु तान्त्रिक वैष्णवा ने इस सहजानन्द के समुचित उपार्जन के लिए स्त्री पुरुष के सहज संबध का क्रिया रूप में परिणत होना बंद कर दिया और उसकी प्राप्ति के लिए समागम का मूल स्थान सहस्रार में चुना। 'कबीर आदि के 'गगन-भडल में सेज चिजने' का यही रहस्य है। सहज भाव वस्तुतः यद्यपि कात भाव का मूल है, तथापि वह कात भाव से सर्वथा भिन्न है। कात भाव का आख्यान पर

मात्मा हाता है और सहज भाव का कोई व्यक्ति विशेष अथवा सामान्य समीचीन मान। कारण आदि निर्गुणी सत् जहाँ दृढ़ याग अथवा तत्व के फेर में पतते हैं वहाँ तो शून्य में सेज का निधान कर देते हैं नहीं तो प्रायः परमात्मा का प्रियतम मान कर महामिलन अथवा महासुख का स्वप्न देखते हैं और समुदाय जाने के लिए तड़पते रहते हैं। अतएव उनके इस भाव की गणना कात भाव के भीतर की जायगी उसके बाहर किसी अन्य भाव में नहीं। कारण प्रत्यक्ष है। वे लोग जिस पुरुष को अपना प्रियतम मानते हैं वह वास्तव में परम पुरुष ही है कोई सामान्य पुरुष नहीं। यह बात दूसरी है कि संप्रदाय के कठार आप्रद के कारण वह लीलाकारी अवतारी ब्रह्म नहीं प्रत्युत् निर्जन और निर्गुण पुरुषही है।

भक्तिभावों के संबन्ध में विचार करते समय यह याद रखना हागा कि प्रेममार्गी सूफी भी परमात्मा की उपासना प्रियतम के रूप में ही करते हैं और धूमधाम के साथ उसका विरह जगाते भी हैं। कहा जाता है उनकी उपासना भी माधुर्य अथवा कातभाष की होती है। परन्तु हम इस मत से सहमत नहीं हैं। हमारी धारणा है कि सूफियों की भक्तिभावना कात अथवा सहज भाव से सर्वथा भिन्न है। उसमें न तो भगवान् के लीला-विस्तारी रूप की चचा है और न सामान्य रति का सहज व्यापार ही। सूफी परमात्मा की उपासना प्रियतम के रूप में करते हैं सही पर उनका प्रियतम किसी भाँति रूप में सामने नहीं आता बल्कि किसी परदे की आड़ में ओल मिचीनी खेलता और बुतों में अपना जलवा दिखाता रहता है। सूफी सीधे तौर पर तो उसे देखने से रहे। अतएव उसके दीदार के लिए किसी लौकिक माध्यम को चुनते हैं, और उसी के वियोग में खूब जोर शोर से अलौकिक विरह जगाते हैं। इस प्रकार उनका प्रियतम प्रत्यक्ष न होकर परोक्ष अथवा अलक्ष्य ही रहता है। हाँ उसकी आभा भर उसी लौकिक आलचन में उन्हें फूटती दिगाई पड़ती है। निदान सूफी उसी आभा के इशारे पर अपने परम प्रियतम का साक्षात्कार किसी इलहाम या आवेश की दशा में करते हैं और होश सँभालने पर फिर उसी के लिए प्रमत्त हो उठते हैं। फलतः उनमें वह कामलता और वह स्थानात्मिक प्रेम भी नहीं होता जो कातभाष का प्राण है। अतएव उनका उक्त उन्मत्त भाव का देखकर हमारा जो चाहता है कि हम उनके भक्ति भाव को

अन्य भावों से अलग रखें, और समीक्षण में सुचीते के लिये उसे 'मादनभाव' का स्वतन्त्र नाम दें। व्याप्ता है, हमारा यह नामकरण उपयुक्त एवं सभी चीजें होगा, और अपनी योग्यता के कारण पंडित-मंडली में भी मान्य होगा। इस प्रकार अब हम देखते हैं कि वास्तव में 'मादन', 'सहज', 'माधुर्य' एवं 'ऐश्वर्य' नामक चार स्वतन्त्र भक्ति-भाव हैं, जिनमें 'माधुर्य' और 'ऐश्वर्य' भावों की हमारे यहाँ बराबर चर्चा होती रही है, और कभी कभी उन्हीं के साथ 'सहज' भाव का भी उल्लेख कर दिया गया है। पर 'मादन' भाव सर्वथा एक नवीन भाव है, जिसके नामकरण की प्रेरणा तत्त्व-साहित्य से हुई है। जो लोग शान्त भाव की गणना भक्ति भाव के भीतर करना चाहते हैं, उन्हें शान्त भाव नामक एक स्वतन्त्र पाँचवीं भाव मानना चाहिये, जिसका स्थायी भाव उक्त भावों के स्थायी भाव से सर्वथा भिन्न है, और अनुरक्ति की अपेक्षा अनुध्यान पर अधिक अवलंबित है। फलतः उसका लगाव भी उक्त भावों के साथ कोई गहरा नहीं, हों, चित्त अग्रस्त है।

२—प्रेमयोग

रहस्य विद्या में जीवात्मा और परमात्मा के संयोग को योग कहते हैं। सूफ़ी इस संयोग का संपादन प्रेम के आगर पर करते हैं। अतएव उनके संयोग का प्रेमयोग कहते हैं। आजकल अँगरेज़ी की देखा देसी इसी प्रकार का भावना का हिन्दी में लोग रहस्यवाद अथवा छायावाद कहने लग गए हैं, जो वास्तव में भ्रमात्मक और हमारी मानसिक दासता का दातक है। रहस्यवाद वस्तुतः कोई वाद नहीं, रहस्य भावना की रक्षा का हलक़ या प्रयत्न है। यही कारण है कि हमारे यहाँ के दार्शनिकों ने रहस्यवाद नामक कोई स्वतन्त्रवाद नहीं माना—उसके शुद्ध तार्किक स्वरूप का वेदान्त के भीतर लुप्त होकर एक ओर अद्वैतवाद आदि विविध वादों का आख्यान किया और दूसरी ओर भक्तिभाषना के रूप में उसका प्रसार जन सामान्य में भी भली भाँति कर दिया। इस प्रकार हमारे यहाँ जीवात्मा और परमात्मा का संयोग किसी रहस्य या छाया के रूप में न दिखाकर शुद्ध योग के रूप में स्पष्ट और प्रत्यक्ष दिखाया गया। जिन सम्प्रदायों में परमात्मा की पूरी प्रतिष्ठा नहीं थी उनमें इस 'संयोग' की कुछ छीछालेंदर भी हुईं और जनता वज्रयान, 'सहजयान' आदि यानों पर चलकर नाना प्रकार की सिद्धियों में फँस गई। मंत्रों के द्रष्टा का स्थान गानों के 'सिद्धों' तथा 'दर्शनियों' को मिल गया। हठयोग और रसेन्द्र की तृती घोलने लगी। उस समय प्रेमयोगी सूफ़ी अपने प्रेमयोग का प्रचार जिन लोगों में करना चाहते थे उनमें हठयोगी नाथों तथा सिद्धों की पूरी प्रतिष्ठा थी और वे रसायन को भी मोक्ष का साधन समझने लग गए थे। अतः भारत के सूफ़िया ने उनके हृदय में प्रवेश पाने के लिए हठ और रसायन का भी समावेश अपने प्रेमयोग में कर लिया। वे आख्यानो तथा गानों के रूप में अपने मत का प्रचार करने लगे। कहना न होगा कि इस प्रकार उनके प्रेमयोग में कुछ ऐसा बातें भी मिली जो पहले के सूफ़ी प्रेमयोग में नहीं थीं। जिन सूफ़िया का प्रवर्चक बनने का चसका लगा उन्होंने ता हठयोग का अच्छी तरह अपना लिया पर

अन्य सूफी उसे सहायक के रूप में देखते रहे। कबीर और जायसी इस बातके पुष्ट प्रमाण हैं। जायसी में उतना दृढयाग कहाँ है जितना कबीर में ?

सच्चे सूफियों के प्रेमयोग के सन्तर्पण में यहाँ याद रखना चाहिये कि वे सामान्य अथवा लौकिक रति से द्वेष नहीं करते, बल्कि उसे अलौकिक रति की सीढ़ी समझते हैं। उनका दावा है कि लौकिक रति के आधार पर ही हम अलौकिक रति का अनुष्ठान करते हैं और उसी के पुल पर चलकर भवसागर का पार करते हैं। सचमुच सूफियों का यह दावा सीधा और सच्चा है। चाहे उस पुल पर चलने वाले पाँचक अपने लक्ष्य से भ्रष्ट हो भवसागर में गिर पड़ें, चाहे अपने समय और सदाचार के बल पर उसे सहज ही पार कर लें, किन्तु इतना तो निर्विवाद है कि सूफियों का यह दावा ठीक है। लौकिक रति के बिना अलौकिक रति की भावना हो नहीं सकती। लौकिक रति के व्यापार में या अनिष्ट दखलाई पड़ते हैं उनका हटा कर शाश्वत आनन्द का विधान करना ही रति की अलौकिक भावना का मूल मन है। इस सन्त के लिए हमारे हृदय में कोई अलग स्थान नहीं। यह रति भी हृदय के उसी कोने में अपनी झलक दिखाती है जिसमें लौकिक या अति सामान्य रति। अन्तर केवल यह होता है कि इसका आलम्बन कोई अलौकिक व्यक्ति होता है और उसका कोई लौकिक या सामान्य प्राणी। कहने की आवश्यकता नहीं कि आलम्बन की इस अलौकिकता के कारण ही ईसा और मुहम्मद लौकिक से अलौकिक धर्मात्मा बन गए और मनाही सत्ता और सूफियों का प्रेम भी उन्हीं के साथ अलौकिक समझा जाने लगा। इसी अलौकिकता के कारण यदि सूफी छावरी में भ्रष्टाचार का प्रवेश हो गया तो मसीही सत-साहित्य में पाषण्ड का बालबाला। दोनों ही दौतान के झुलाने में आ गए। आजकल की नवीन हिन्दी कविता भी इसी अलौकिकता के आप्रह से अनन्त के पार भागी जा रही है। उसे इधर देखने की फुरसत नहीं।

यह ता हमने देख लिया कि आलम्बन की अलौकिकता के कारण ही लौकिक रति को अलौकिक रति का रूप नसीब होता है। अब देखना यह है कि इस अलौकिक की प्रेरणा होती किधर से है। हमारी दृढ़ धारणा है कि हमारे मापदायिक संस्कार ही इस प्रेरणा के मूल प्रवर्तक हैं। हम अपने मजहब से मन्नूर होकर ही लौकिक रति को अलौकिक रति का रंग देते हैं। कभी

हमारा रसिक हृदय प्रिय का अनुरक्त बनाकर अपनी सामान्य रति का परि-
मार्जन करता है तो कभी किसी सामान्य व्यक्ति का परम व्यक्ति के आसन पर
निठाकर उसका प्रिय जगाता है। मसीह की दुल्हिना ने त्यागी मसीह का
अपना दुल्हा बना लिया तो कर्मकांडी सूफियों ने उम्मी रसूल को इसानुल-
कामिल। मसीह ने अपनी चहेती दुल्हिना को कुमुमबाण की लौकिक लीला में
बचाया तो उम्मी रसूल ने अपने उन्मत्त भृत्यों को इसलामी कनोर दंड में।
यद्यपि आरंभ में दोनों ही सामान्य व्यक्ति थे तथापि निघन के उपरांत मजहब
के आग्रह और हृदय की भीतरी प्रेरणा के कारण दोनों को ही 'महबूब' और
नूर' बनना पड़ा और लोग उनके प्रेम में मग्न हो गए। सूफियों ने इस इसानु-
लकामिल के प्रियाग में जो गीत गाए उन्हें मुसलिम साहित्य में 'नात' कहते
हैं। उनकी सरया कम नहीं है। उन्हें हम विष्णु-पद के ढंग की रचना मान
सकते हैं जिनमें कृष्ण के रूप में मुहम्मद बाद किए गए हैं। तत्सन्धु में
इसानुलकामिल की प्रतिष्ठा गीलानी ने की जो जिशासा की शान्ति के लिए भारत
में आया था। उसने इस बात के सिद्ध करने की घोर चेष्टा की है कि यह
अवतारवादी नहीं है और फलतः इसी से उसने अवतार-वाद को ग्रहण न कर
'लियासवाद' को ग्रहण किया है। पर यह लियासवाद भी वस्तुतः वेदान्त के 'उपा-
धिवाद' का रूपान्तर है और इस बात का और भी पुष्ट करता है कि वास्तव में
गीलानी अवतार तत्सन्धु का इसानुलकामिल हमारे यहाँ के पुरुषोत्तम का प्रसाद
है। जो हो इतना ता निर्विवाद है कि प्रेमयोगी सूफियों ने मुहम्मदसाहब को
'महबूब' बनाया है और राम एव कृष्ण के रूप में भी उनकी अभ्यर्चना
की है। कहीं-कहीं तो उनके मुहम्मद और हमारे कृष्ण इतने मिल-जुल जाते हैं
कि उनको अलग अलग पहिचानना भी दुस्तर हो जाता है। हम सत्सा यह नहीं
कह सकते कि यहाँ मुहम्मद का गुणगान किया गया है कृष्ण का नहीं। देखिये-

ब्रज में आये श्याम कन्हाइ ।

परगट होत मये उँजियारा सरग ने सीस न ।।

तोर गगन से देखन आये मरपर छत्र चढ़ाइ गाद खैं जगमें प्रिराइ ॥१॥

बैकुण्ठ से चीर बैसती देवतन लाये सिलाइ ।

सात वेर नहलाइ सौँवरो अंग मुगचलगाइ अंगन मिलि-जुलि पहनाइ ॥२॥

ऐगुन नाश भये गुन फैले धरम ने शब्द मुनाई ।

मूरति आप टूट फूट गई; मंदिर माय झुकाई; कहा मोहि शुद्ध बनाई ॥३॥

सूफ़ी पिया से हंगरी खेलन को सुंदर रूप बनाई ।

अनीर गुलाल लिये कुचन मों, चितवत आस लगाई, मिलै कर दरस कन्हाई ॥

प्रेमयोगी सूफ़ियों ने मुहम्मद साहब को प्रियतम के रूप में अपनाया तो सही, पर उन्हें मजहबी अइच्चन के कारण परब्रह्म का रूप न दे सके । फल यह हुआ कि मुहम्मद साहब न तो उनके एकमात्र 'परम कान्त' ही बन सके और न उनके 'परमकान्त' के प्रतीक ही । उनको तो परम कान्त अथवा परमब्रह्म का केवल केनिष्ठ रूप मिला । निदान सूफ़ियों को अपने परम प्रेम का आलमन किसी अन्य अथवा 'अमरद' को ही बनाना पड़ा । अमरद के सबब में कुछ लोगों की धारणा है कि जब अरब पारस पर विजयी हुए और पारसीकों के हुस्न पर विदा होने लगे तब इसका प्रचार शाही दरबार से लेकर खानकाहों (मठों) तक हो गया और मुसलिम कानिता में इसका मजाक पैदा हुआ । पर हम अच्छी तरह जानते हैं कि अमरदपरस्ती शायियों की एक—निहायत पुरानी चीज है, जिसका प्रचार मुहम्मद, ईसा मसीह से भी बहुत पहले के पुराने नवियों और काहिनों में था । हमारी समझ में सूफ़ी शायरी में इसके आधिपत्य के मुख्य कारण हैं—(१) अल्लाह का पुरुषविध होना (२) इस्लाम में परदे का घोर विधान और (३) साथ ही साथ परंपरा का पालन भी । पुरुषविध के सबब में याद रखना होगा कि शामी होवा को आदम के पतन का कारण मानते हैं । अतएव मजहब की बुनियाद पर कमी किसी रमणी को प्रियतम का प्रतीक नहीं मान सकते । प्रवाद है कि स्वयं मुहम्मद साहब ने अल्लाह का साक्षात्कार किशोर के रूप में किया था । फिर प्रेमयोगी अमरद को उनका प्रतीक क्यों न मान लेते ? आदम ही अल्लाह के प्रतिरूप थे, कुछ हीवा नहीं, जो उनके रमण के लिए उन्हीं की एक पसली से सोते समय तैयार कर दी गई थी । फिर भला हीवा की सतान परमप्रियतम का प्रतीक किस न्याय से बन सकती थी ? लोग आज भी हीवा से कम नहीं डरते । अस्तु, उधर इस्लाम ने रमणी को घोर परदे में ढकेल दिया और वह पलत' हरम में अच्छी तरह बंद रहने लगी और इधर अमरद की माँग बढ़ो

और खानकाहा में भी उसका खूब स्वागत हुआ । निराला अमरद धीरे धीरे प्रियतम का प्रतीक बन गया और गजला में उसकी धाक जमी । परन्तु फारसी की मसनविया में प्रेम का प्रसार स्वाभाविक ढंग पर ही चलता रहा और उसमें परम प्रेम की व्यञ्जना सहज रूप में ही पटतीभूत हुई ।

पद्मावत आदि हिन्दी के आख्यान काल्या के अध्ययन में इस बात का गहन ध्यान रखना चाहिए कि उनमें लौकिक प्रेम के आधार पर ही अलौकिक प्रेम की व्यञ्जना की गई है । उनमें आलम्बन (मादक) ही परमात्मा का प्रतीक माना गया है, कुछ आश्रय (आशिक) या वात्र विशेष नहीं । इस पद्धति का बिसे थोड़ा भी पता है वह यह अच्छी तरह जानता है कि पद्मावत में पद्मावती और रतनसेन चारी चारी से आलम्बन और आश्रय हुए हैं । उनमें से किसी एक का परमात्मा का प्रतीक मानकर जायसी के आख्यान का परिहास करना अपनी अनभिज्ञता का विद्वाना पीटना है । पद्मावत में जायसी ने पद्मावती का 'बुद्धि' और रतनसेन का 'मन' कहा है । निदान उन्हें हम परमात्मा और जीवात्मा का प्रतीक नहीं कह सकते । उसमें परमात्मा का प्रतीक तो आलम्बन मात्र होगा । अस्तु, प्रेममार्गी आख्यान-काल्या में आसानी से कहा जा सकता है कि परम प्रेम उनमें व्यग्य है, परन्तु लीला-विषयक काल्या में यह कहना कुछ कठिन हो जाता है कि परम प्रेम उनमें कहाँ है । इसमें तो सदेह नहीं कि गोपियों ने कृष्ण का 'परमकान्त' के रूप में ही भजा था और प्रेम द्वारा ही उन्हें कृष्ण का सभाग मिला भी था । उनके लिए कृष्ण ही परमात्मा थे । अतएव उनका प्रेम मनाजी (लौकिक) और हकीकी (अलौकिक) दोनों था । दोनों के आलम्बन एक ही कृष्ण थे । इसी से उनका प्रेम परोक्ष नहीं प्रत्यक्ष था । इसी से उसमें लौकिक और अलौकिक तथा वाच्य और व्यग्य का झगड़ा नहीं । भीरों के प्रेम के विषय में भी हम यही बात कह सकते हैं । उसके लिए गिरिधर गाथा ही सब कुछ है । पर जायसी के लिए यह नहीं कहा जा सकता । वे तो पद्मावती का 'बुद्धि' और 'रतनसेन' को 'मन' के रूप में ग्रहण करते हैं । इससे रहस्य क्या है ? हमारी दृष्टि में जायसी ने पद्मावत में एक और तो रतनसेन और पद्मावती के पारस्परिक प्रेम में परम प्रेम की व्यञ्जना की है और

दूसरी बार इस बात को पुष्ट किया है कि कठिन अभ्यास और साधना से हम जिन बुद्धि (मारिक) को प्राप्त करते हैं वस्तुतः वही हमें माया-बंधन (अलाउद्दीन की कैद) से मुक्त करती है ।

कबीर आदि संत-सूफियों के प्रेमयोग में विचार करने की बात यह है कि उन्होंने राम और कृष्ण को पति का रूप किस दृष्टि से दिया है और अपने को पत्नी क्यों कहा है । संत-साहित्य का समीक्षक यह अच्छी तरह जानता है कि 'सद्गुरु' जब प्रेम-वाण से शिष्य को आहूत कर देता है तब वह परम पुरुष का साक्षात्कार 'सहस्रार' अथवा शीर्षस्थान में कर लेता है और तभी से अपने को परम-पुरुष की विवाहिता पत्नी के रूप में देखने लगता है । उसके सामने पतिव्रता सती का रूप आ जाता है और उसी को अपना आदर्श मान, कर वह प्रेम के अखाड़े में रति का व्यायाम करता है । राम और कृष्ण को वह परम-पुरुष का वाचक समझता है, कुछ साकेत और गोलोक का निवासी नहीं । संस्कार अथवा लोभवश जब वह राम और कृष्ण की लीलाओं का उल्लेख करने लगता है तब हम उसे सूर और तुलसी के साथ भक्ति-भूमि पर पाते हैं, किन्तु ज्योंही उसके कान में यह ध्वनि पड़ती है कि राम अवतार तथा अवतारी दोनों हैं, त्योंही वह कुछ व्याकुल-सा हो जाता है और आग्रह कर कह बैठता है कि उसके राम वैष्णव भक्तों के राम से सर्वथा भिन्न हैं । राम के स्वरूप का निरूपण तो वह कर नहीं सकता, किन्तु उन्हें पति के रूप में मान कर उनके संयोग के लिए तड़प लूँ सकता है । उसके प्रेम-प्रदर्शन में वह उद्वेग और वह शोभ नहीं मिल सकता जो सूफी शायरी में बराबर पाया जाता है । जो लोग ललिता और विशाला के रूप में अपने को अंकित कर कृष्ण का चिरह जगाते हैं उनके प्रेमयोग के विषय में क्या कहा जाय, वे तो आधुनिक गोपी ही ठहरे । सूफियों में भी कभी कभी एकाध सूफी ऐसे निकल आते थे जो स्त्री-वेष में रहा करते थे, पर मजहर्बी अह्नन के कारण इस प्रकार का अभिनय कर नटराज को छुमा नहीं पाते थे ।

ऊपर जो कुछ कहा गया है उससे यह स्पष्ट नहीं हो पाता कि प्रेमयोगी, हिन्दी के सूफियों ने 'हठयोग' को किस रूप में अपनाया है और उसे कहाँ

तक शाश्वत आनन्द के लिए आवश्यक समझा है। सा यह ता कहने का बात नहीं कि सूफी भी वैष्णव भक्तों की भाँति 'प्रसाद' के कायल हैं और अल्लाह के सककुल (प्रसाद) पर पूरा विश्वास रखते हैं, पर निवारणाय बात यह है कि सूफिया के शरीरगत तराकत, मारफत और हकीकत आदि विभागा से हठयाग का काद सपथ है अथवा नहीं। सा जा हम मनन करते हैं ता उक्त बात का चौद साधकों से कुछ साम्य स्थापित हो जाता है। चौद साधक भी श्रिया, उपाय प्रज्ञा एव बाधि का भूमियाँ मानते हैं और 'महामुन' के लिए 'सहजयाग' का सपादन करते हैं। बाधि प्राप्ति के लिए प्रज्ञापाय उतना ही आवश्यक है जितना सूफियों के लिए तराकत और मारफत। इसी से सा हमारा कहना है कि जा राग हीनयानी रुखे निराग के आधार पर तसबुस या सूफी मत में चौद-प्रभाव का काम करना चाहते हैं उन्हें उन्नयानिया क 'महामुन' पर अच्छी तरह विचार कर लेना चाहिए। जिस प्रकार उन्नयानी हठयाग का बाधि या महामुन का साधन समझते हैं उसा प्रकार सूफी भी उक्त भूमिया का हकीकत या ब्रह्मसाधन मानते हैं। जायसी आदि प्रेमयागी सूफिया न साम्य क कारण हठयाग का अनाया है और अपने आख्यानों में इस प्रेम प्राप्ति का सहायक माना है। जिक्र, किश और समा आदि का भी हम अयन यहाँ क स्मरण, ध्यान और संगीत प्रभृतिक रूप में पाते हैं जिनका समाधन उपाय (तराकत) में सहज हो जा जाता है। किन्तु भक्ति भावना का प्रयत्ना क कारण आग चलकर सूफियों ने भी सगुण भक्ता का भाँति हठयाग का छोड़-सा दिया और फक्त भक्तियोग में भा उसका विधान छूट-सा गया।

प्रेमयाग क प्रसंग में लग हाथ यह भी देना चाहिए कि प्रेम यागियों की निरा क्या होता है। 'तुद तक का दृष्टि से यद्यपि हमारा यहाँ ज्ञान और काम हो दा स्वतंत्र निर्धार माना गई है तथापि हम देखते हैं कि भक्ता न भक्ति भावना क आधार पर यन्त्र नामक एक धर्म निष्ठा ज्ञान ली है और उसी में ज्ञान एवं काम का समन्वय भा कर दिया है। यदि यह टाक दे ता प्रेमयागियों की निष्ठा क 'प्रे निष्ठा' कहना अनुचित नहीं कहा जा सकता। 'प्रेमयागी प्रेमनिष्ठ की दृष्टा में पदुंर कर विवि विधाना में सर्वथा मुक्त हो

जाता है। उसके कर्म उसकी प्रेमनिष्ठा में मग्न हो जाते हैं। किन्तु वह हमारे यहाँ के जानियों की भौति कर्म से संन्यास नहीं ले लेता, प्रत्युत कर्मयोगियों की भौति कर्म में निर्लिप्त भाव से लगा रहता है। उसके सारे काम लोक-मंगल की दृष्टि से होते हैं। जो 'आज्ञाद' होते हैं और किसी प्रकार के मजहब के प्राचन्द नहीं होते वे भी सामान्य शील और सदाचार का प्रचार करते हैं और कण-कण में उसी प्रियतम की विभूति पाते हैं। अहिंसा पर उनका यहाँ तक ध्यान रहता है कि चींटी तक का दिल दुखाना उनको नहीं भाता। कहा जाता है कि 'जिंदीक' घायज़ीद तीस कोस से इस लिए वापस लौट पड़ा था कि 'उसकी पराड़ी' में किसी चीज़ के साथ कुछ चींटियाँ भी चली गई थीं। उनको वह उन्हीं के घर पहुँचाना चाहता था। मतलब यह कि लोक-मंगल के लिए प्रेमनिष्ठ सदा तत्पर रहता है और लोक-सेवा में ही उसे प्रियतम की यह परम आभा फूटती दिखाई पड़ती है जिसके प्रकाश में वह गुताँ के परदे में भी खुदा को देखता रहता है। उसे कहीं आने-जाने या किसी इल्लहाम की जरूरत नहीं पड़ती।

३—साधारणीकरण

साधारणीकरण के सम्बन्ध में असाधारण भ्रमजाल फैलाया गया है, उसपर विचार करने के पहले हमें कहना यह है कि—

“साधारणीकरण का अभिप्राय है पाठक या श्रोता के मन में जो व्यक्ति-विशेष या वस्तु-विशेष आती है, वह जैसे काव्य में वर्णित ‘आश्रय’ के भाव का आलम्बन होती है, वैसे ही सब सहृदय पाठकों या श्रोताओं के भाव का आलम्बन हो जाती है। जिस व्यक्ति-विशेष के प्रति किसी भाव की व्यञ्जना कवि या पात्र करता है, पाठक या श्रोता की कल्पना में वह व्यक्ति-विशेष ही उपस्थित रहता है। हाँ, कभी कभी ऐसा भी होता है कि पाठक या श्रोता की मनोकृत्ति या संस्कार के कारण वर्णित व्यक्ति-विशेष के स्थानपर कल्पना में उसी के समान धर्मगाली कोई मूर्ति विशेष आ जाती है। जैसे, यदि किसी पाठक या श्रोता का किसी सुन्दरी से प्रेम है, तो शृंगार-रम की फुटफुल उक्तियों सुनने के समय वह रहकर आलम्बन-रूप में उसकी प्रेयसी की मूर्ति ही उसकी कल्पना में आ गयी। यदि किसी से प्रेम न हुआ, तो सुन्दरी की कोई कल्पित मूर्ति उसके मन में आ गयी। कहने की आवश्यकता नहीं कि वह कल्पित मूर्ति भी विशेष ही होगी—व्यक्ति की ही होगी। कल्पना में मूर्ति तो विशेष की ही होगी; पर वह मूर्ति ऐसी होगी, जो प्रस्तुत भाव का आलम्बन हो सके, जो उसी भाव को पाठक या श्रोता के मन में भी जगाये, जिसकी व्यञ्जना आश्रय अवस्था कवि करता है। इससे सिद्ध हुआ कि साधारणीकरण आलम्बनत्व धर्म का होता है। व्यक्ति तो विशेष ही रहता है; पर उसमें प्रतिष्ठा ऐसे सामान्य धर्म की रहती है, जिसके साक्षात्कार से सब श्रोताओं या पाठकों के मन में एक ही भाव का उदय बाँड़ा या बहुत होता है। तात्पर्य यह कि आलम्बन-रूप में प्रतिष्ठित व्यक्ति, समान प्रभाववाले कुछ धर्मों की प्रतिष्ठा के कारण, सब के भावों का आलम्बन हो जाता है। विभागादि सामान्य रूप में प्रतीत होते हैं—इसका तात्पर्य यही है कि समस्त पाठक के मन में वह भेद-भाव नहीं रहता कि यह

आलम्बन मेरा है या दूसरे का । थोड़ी देर के लिए पाठक या श्रोता का हृदय लोक का सामान्य हृदय हो जाता है । उसका अपना अलग हृदय नहीं रहता ।" (द्वि० अ० ग्रन्थ, पृ० १४९, ५०)

स्वर्गीय आचार्य रामचन्द्रजी शूद्र के कहने का सारांश यह है कि कवि तो सदा अपर प्रत्यक्ष की भूमि पर रहता है और सामाजिक पर प्रत्यक्ष की भूमि पर—अर्थात् कवि पर-प्रत्यक्ष से अपर प्रत्यक्ष की ओर अग्रसर होता है, तो सामाजिक अपर प्रत्यक्ष की ओर से पर प्रत्यक्ष की ओर । उनके इस सिद्धान्त को समझना ता दूर रहा, उल्टे यह लिखा गया कि—

‘एक दूसरे निम्न लिखते हैं—‘जब तक किसी भाव का कोई विषय इस रूप में नहीं लाया जाता कि वह सामान्यतः सबके उसी भाव का आलम्बन हो सके, तब तक उसमें रसोद्बोधनकी पूर्ण शक्ति नहीं आती । इसी रूप में लाया जाना हमारे यहाँ ‘साधारणीकरण’ कहलाता है । ‘साधारणीकरण से यह अर्थ लिया गया है कि विभान् अनुभान् आदि को साधारण रूप देकर सामने लाया जाय ।’ (साहित्यालोचन ’ नवीनतम संस्करण १९९९, पृ० २८४)

निवेदन है, जी नहीं, कदापि नहीं । इसका आशय तो यह है कि आलम्बन उसी रूप में लाना चाहिए, जो मनुष्य मात्र के उसी भावका, उसी स्थिति में आलम्बन हो सके—अर्थात् वह हो ता असाधारण, पर सामान्य भाव भूमि अथवा लोक हृदय से अलग नहीं । असाधारण इसलिए कि वह पाठक व श्रोताके हृदय को रींच सके और सामान्य भाव भूमि का इसलिए कि वह सबके भावका आलम्बन बन सके । अब यदि पूछा जाय कि फिर भला वह साधारणीकरण कहाँ गया, जिसकी चर्चा चल रही थी, ता श्रद्धा उत्तर मिलेगा कि कहीं नहीं, वह तो इसी असाधारण आलम्बन को साधारण करने में लगा है । उसे किसी का डर क्या कि वह कहाँ जाने लगा ?

साधारणीकरण की जो उलझन सामने आ गई है, उसका मूल कारण है रसकी गति विधिसे सर्वथा अग्रिम होना । कारण, कोई भी विवेकशील व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि रस ‘अपर प्रत्यक्ष’ की दशा में भी होता है और ‘पर प्रत्यक्ष’ की दशा में भी, अथवा कवि में भी होता है और सहृदय में भी । तनिक सोचिए ता मही कि यदि यही होता, तो किसी साधारणी-

करण की आवश्यकता क्या पड़ती और किसी शास्त्र का निर्माण कैसे होता ? कहा जाता है कि राम और वाल्मीकि परम सात्विक थे, अतः उन्हें ता रसका आस्वाद अपर प्रत्यक्ष में मिल गया, पर अन्योको पर प्रत्यक्षमें ही मिलता है । प्रश्न उठता है कि जिस क्रीच-व्यसे व्यथित होकर वाल्मीकि रस पड़े और जिस पंचवटीकी भूमि में राम सीता के वियोग में गिरकर लोट उठे उस वध और उस वियोग में रस किसी सहृदय का क्यों आता है, तो सम्भवतः उत्तर दिया जायगा पर प्रत्यक्ष के कारण अथवा साधारणीकरण के नाते ।

परन्तु विचारणीय बात यह है कि रस होता क्या है ? शुद्ध सत्व की दशा में अथवा रज और तम के साथ ? उत्तर है, शुद्ध सत्व में । और इसी दशा में राम और वाल्मीकि का परम सात्विक बनाया गया है ? जी हाँ, किन्तु व्यर्थ ही । कारण, एक तो यह शास्त्रका नियम नहीं कि किसी का रस दशाकी प्राप्ति अपर-प्रत्यक्ष में ही और किसी को पर प्रत्यक्ष में । शास्त्र सचक लिए शास्त्र ही है । निश्चय किसी का मुँह देखकर काम नहीं करता । उसका नियम नियम ही है । यह बात दूसरी है कि योग्यता के कारण समय की अपेक्षा कम हो, पर दशा तो सदावत यही रहती । कहने का तात्पर्य यह कि रस की दशा यदि पर-प्रत्यक्ष की दशा में प्राप्त होती है, तो रज का इसी दशा में प्राप्त होगा कुछ यह नहीं कि किसी राम का अपर-प्रत्यक्ष की दशा में हो जाती है, पर सदावत अथवा किसी रामू का पर प्रत्यक्ष की दशा में । परन्तु राम और वाल्मीकि के उदाहरण से एक तथ्य स्फुट हो गया, जो है आभय में अपर प्रत्यक्ष का होना । आभय में सदा अपर प्रत्यक्ष ही रहता है, यह सिद्धांत तो सम्भवतः इस मत के पुराहित पंडित केशवप्रसाद जी का भी भाग्य होगा, क्योंकि साहित्यालाचन की नवीन रस मीमांसा उन्हीं के संकत वा समक्षपर खड़ी है ।

अच्छा तो देखना यह चाहिए कि कवि कविता करते समय किस भूमिपर रहता है—अपर प्रत्यक्ष वा पर-प्रत्यक्ष की ? उत्तर किसी भी पंडित के मुँह में शक नहीं मिलेगा कि अपर प्रत्यक्ष की । कारण, कविता का जन्म ही 'मा निषाद प्रतिष्ठा त्वमगम शाश्वती समा' अथवा अपर प्रत्यक्ष में हुआ है । अतः निश्चय यह निश्चय कि कवि की वशी सदा अपर-प्रत्यक्ष की दशा में ही पड़ती है, कुछ पर प्रत्यक्ष का दशा में नहीं । अब, यदि यह ठीक है, तो

मानना पड़ेगा कि वात्मीकि जैसे परम सात्विक व्यक्ति को भले ही 'शोक' में रस मिले, अपर प्रत्यक्ष में ही पर प्रत्यक्ष का आनन्द टपक पड़े ; पर सचका तो वह नहीं नसीब नहीं हो सकता । फिर कश्चि-मात्र को रस की अनुभूति इस न्याय से, कैसे हो सकती है ? हो, इससे तो अभी अपना कोई काम नहीं । प्रश्न तो अभी यह था कि परम सात्विक वात्मीकि के अलौकिक (असाधारण) शाक में किसी सहृदय का आनन्द कैसे मिल जाता है, वह तो परम सात्विक नहीं है ।

स्वात् इसका सीधा उत्तर यही है कि साधारणीकरण के द्वारा । पर यह साधारणीकरण है क्या ? उक्त पंडितजी का मत है—

"जब तक सासारिक वस्तुओं का हमें अपर प्रत्यक्ष होता रहता है, तब तक शास्त्रीय वस्तु के प्रति हमारे मन में दुःखात्मक शोक अथवा अभि-नन्दनीय वस्तु के प्रति सुखात्मक हर्ष उत्पन्न होता है । परन्तु जिस समय हम का वस्तुओं का पर-प्रत्यक्ष होता है, उस समय शोचनीय अथवा अभिनन्दनीय सभी प्रकार की वस्तुएँ हमारे केवल सुखात्मक भावों का आलम्बन बन कर उपस्थित होती हैं । उस समय दुःखात्मक क्रोध, शोक आदि भाव भी अपनी अलौकिक दुःखात्मता छोड़कर अलौकिक सुखात्मता धारण कर लेते हैं । अभि-नयगुप्तपादान्धार्य का साधारणीकरण ना यही वस्तु है, और कुछ नहीं ।"

('मधदूत' की भूमिका, कलाभवन संस्करण) ।

न सही, बही हा, जा आप कह रहे हैं । पर प्रश्न तो यह है कि यह पर प्रत्यक्ष की दशा पाठक या सहृदय में आती क्यों से है ? यह इसकी प्राप्ति के लिए किस 'स्थूल' आलम्बन का ध्यान करता है ? कुछ इसका भी तो पता होना चाहिए अथवा इस प्रकार की व्यवस्था से ही साहित्य भीमाभा की ओख खुल जायगी और साधारणीकरण सबकी समझ में आ जायगा ? नहीं, साधारणीकरण को तो सबको समझाना होगा । अच्छा, तो अपर प्रत्यक्ष और पर-प्रत्यक्ष की व्याख्या में कहा गया है—

"शब्द अथ और ज्ञान इन तीनों की पृथक् प्रतीति वितर्क है । दूसरे शब्दों में वस्तु, वस्तु का सम्बन्ध और वस्तु के सम्बन्धी इन तीनों के भेद का अनुमान करना वितर्क है 'जैसे, 'यह मेरा पुत्र है,' इस वाक्य में पुत्र, पुत्र के

साथ पिता का जन्म उनके सम्बन्ध और उनके जाने के भाते सम्बन्धी पिता—
 इन तीनों की पृथक् पृथक् प्रतीति होती है । इस पार्यक्यापुत्र का अपर प्रत्यक्ष
 भी कहते हैं । जिस अवस्था में सम्बन्ध और सम्बन्धी मिलीन हो जाते हैं,
 केवल वस्तु मान का आभास मिलता रहता है, उस पर प्रत्यक्ष कहते हैं । जैसे,
 पुत्र का केवल पुत्र के रूप में प्रतीत होना । इस प्रकार प्रतीत होता हुआ पुत्र
 प्रत्येक सहृदय के वात्सल्य का आलम्बन हो सकता है !' (यही)

चलेगा है। अतः मानना होगा कि पर प्रत्यक्ष की स्थिति होने से ही सत्र-कुछ चट नहीं सध जाता। निर्विचित्र के आगे कुछ विचारों का भी सामना करना पड़ता है। साधारणीकरण में यह शक्ति नहीं कि दुःख का मुख बना दे। दुःख का मुख बनाना तो किसी और ही साधन का काम है। हाँ, साधारणीकरण से इतना अवश्य सामने आ जाता है कि एक का उद्बुद्ध भाव दूसरे के हृदय में भी कैसे बैठ जाता है और उसे या तो सचेतकर अपना अलग क्षेत्र बनाता है, अथवा उसमें पीठकर उसके विचार को जगाता और चित्तवृत्ति को और सूक्ष्म का ओर अगसर करता है। यही कारण है कि शोक सन्तत व्यक्ति का ज्ञान का पाठ पढ़ानेवाले बहुत से सहज ही निकल आते हैं, पर अपनी विपदा में किसी की सुनते नहीं। तत्पर्य यह कि साधारणीकरण का सीधा अर्थ है असाधारण का साधारण बना देना, सदृश्य को सामान्य का सहज भाव भूमिपर ला देना, कुछ दुःख को मुख बना देना नहीं। इसके लिए तो हृदय को 'अर्थ' का वस्तु' का भाव' से भी मुक्त होना होगा।

साधारणीकरण स्वयं एक ऐसा सशक्त और सारगर्भित शब्द है कि उसने उसके धर्म का मोह सहज ही हो जाता है। फिर भी कुछ उल्लासक पंडितों ने पुल मिलकर उसे इतना उल्लास दिया है कि उसने सन्निपात का रूप धारण कर लिया है। उसके विषय में बड़े अभिमान के साथ लिखा गया है—
 'चित्तवृत्ति की इसी एकतानता का नाम है साधारणीकरण।'

चित्तवृत्ति का इस कथा, किसी भी एकतानता का नाम साधारणीकरण किस न्याय से होगा? ध्यान रहे, चित्त की एकतानता एक अवस्था है, जिसमें गति नहीं और साधारणीकरण एक प्रक्रिया है जिसमें स्थिति नहीं। तात्पर्य यह कि साधारणीकरण बताता है कि वस्तुतः किस प्रक्रिया के द्वारा असाधारण साधारण हो जाता है कुछ यह नहीं कि चित्तवृत्ति का एकतान हो जाती है।

साधारणीकरण की आब विधि-विडम्बना से चाहे जैसी छीछालेदर हो और चाहे उसके जितने मनमाने अभूत अर्थ लगाए जायें, पर वास्तव में उसका अर्थ यही है कि वह असाधारण का साधारण कर देता है। काव्य में असाधारण की कमी नहीं। संस्कृत काव्य के नायक नायिका तो प्रायः असाधारण ही होते हैं और तिसपर भी ऊपर से देवी देवता आ जाते हैं, अन्य

गाँवों के असाधारण कार्य अलग रहते हैं, फिर उन सबका गति साधारण सामाजिक के साथ कैसे बैठती है ? सभी असाधारण तथा साधारण एक-दूसरे पर कैसे बैठ जाते हैं ? साहित्य-शास्त्र में इस सवाल है और तुरत कह दना है कि साधारणीकरण के प्रभाव से । इतना सुनते ही काइ जगन्मधु मैदान में आ जाता है और सब कह बैठता है परन्तुमधु की कृपा से मधुमती के प्रभाव से । पर क्या मधुमती भी काइ साधारण भूमि है ? मधुमती भूमिका का साक्षात्कार ही तो साधारणीकरण नहीं है ? तो क्या साधारणीकरण की कृपा से मधुमती का साक्षात्कार होता है ? हाँ अवश्य । मानना यही होगा कि याम्तर में साधारणीकरण वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा असाधारण साधारण हो जाता है । पर असाधारण होता क्या है भार या नियम या दानों ही ? इसमें तो सन्देह नहीं कि असाधारण का अधिकतर सम्बन्ध है पात्र से क्षय या उत्थान कार्य से । भार तो प्रायः उसका भी घे हा रहने हैं जो साधारण के । साधारण और असाधारण का भेद तभी तक बना रहता है जब तक चिरा अरु प्रत्येक ।

हो, उसका साधारण बना देना न कि यह कि दुखको सुख बना देना अथवा भाग-परिवर्त्तन कर देना । अस्तु अध्यापक केशवप्रसादजी का मत साधु नहीं ठहरता और यदि सत्य ब्रह्म समझा जाय तो कहना ही होगा कि साधारणीकरण अथवा रसाद्वय की उनकी निजी मीमांसा किसी धारी के दुल्हे के ही योग्य है किसी रंगे मीमांसक के उपयुक्त कदापि नहीं ।

साधारणीकरण साधारणीकरण ही क्यों कहा जाता है सामान्यीकरण क्यों नहीं ? ता क्या साधारण और सामान्यके भेदको भी समझाना होगा ? सामान्य और विशेष एव जाति और व्यक्तिसी चर्चा ता 'प्रत्यक्ष'के प्रसंगम प्राय होती रहती है, पर साधारण और अद्भुत का विचार अन्यत्र ही जाता है । सुन पड़िए ता सामान्य और साधारणमें भी कुछ ऐसा ही भेद है जिसपर ध्यान देनेसे साधारणीकरणकी शुद्धी आप ही बहुत कुछ मुलझ जाती है । स्मरण रहे काव्यके पात्र जितने ही अधिक सामान्य होते हैं, उतनी ही अधिक सरलतासे उनका साधारणीकरण भी हो जाता है, पर विशेष पात्रोंकी बात भी विशेष ही रह जाती है । उनका छुकाव अद्भुतकी ओर ही अधिक होता है और काव्यम कुतूहल अथवा चमत्कार ही सब कुछ मान लिया जाता है । परन्तु जैसा कि कहा गया है वही अद्भुत अच्छा कहा जायगा, जो सामान्य हो, सर्वथा अलग अथवा निराला नहीं । उधर वही विशेष चिन्ताकर्षक होता है, जो साधारण भी हो । कारण उसीका सब्बा साधारणीकरण हो पाता है और वही सबके आलम्बनका आदर्श बन पाता है । रामचरित मानसके राम हैं तो विशिष्ट व्यक्ति ही किन्तु करते हैं नरलीला ही—मादृत आचार ही । इसीसे ता फनीरने भी अद्भुत की सीमा योंप दी है और ऐसा अद्भुत मत कहो' का आदेश भी दे दिया है, अथवा उचित होगा, कैद भी लगा दी है । कारण यह है कि अद्भुत का साधारणीकरण कुछ कठिन होता है । वह सदा अलग रहकर ही अपना रंग ब्रमाना चाहता है किसीके रंगमें अपना रंग मिलाना नहीं । निदान, कहना पड़ता है कि साधारणीकरण का विशेष से तो घना सम्बन्ध है पर अद्भुत से नहीं । अद्भुत तो एक प्रकार से उसका विरोधी है । कदाचित् यही कारण है कि अद्भुत अवर काव्य का ही छापी होता है और चित्त एव कला म ही उलझकर रह जाता है । हाँ जो अद्भुत 'आश्चर्य' और

विश्वय' पर टिका होता है, वह अश्व ही विशेष रमणीय होता है । कारण उसमें विशेषता का योग रहता है । अस्तु साधारणीकरण की व्याख्या में अद्भुत से उचना चाहिए और अपना रंग जमाने की चिन्ता छोड़कर विवेक का ही रंग जमाना चाहिए, अन्यथा अपना रंग तो क्या जमेगा, उल्टे बितड़ा का चालमाला हो जायगा और समीक्षा ऑल मिनीनी की कला समझी जायगी ।

साधारणीकरण के सम्बन्ध में सक्षेपमें जो कहा गया है, उसका सीधा अर्थ यह है कि वास्तवमें साधारणीकरण का सम्बन्ध सहृदय वा सामाजिक में है कवि या रचयितासे नहीं—अर्थात् उसकी प्रक्रिया 'भाषयित्री' प्रतिभा द्वारा होती है कुछ 'कारयित्री' प्रतिभा द्वारा नहीं । साधारणीकरण और मधुमती-भूमिका का जो लोग एक ही समझ रहे हैं और विज्ञानके कोठल घोंडेपर बैठकर साहित्य का रस ले रहे हैं, उन्हें तनिक विवेक-भूमिपर आकर बुद्धिसे काम लेना चाहिए और रसो वै सः' को पहिचानना चाहिए ।



४-आध्यात्मिक व्याख्या का एक ढर्रा

हमारी आध्यात्मिक व्याख्या किस ढर्रे पर चल रही थी इसकी जानकारी श्रुता को नहीं है। इसका परिणाम यह हो रहा है कि आजकल के शिक्षित लोग अपनी मानसिक दासता के कारण शामीमता की आध्यात्मिक व्याख्या को अपना रहे हैं और प्रमादवश उसे श्रुतियों का प्रसाद समझते हैं। यह तो निर्विवाद है कि शामीमता सेनानी ईश्वर के प्रसाद पर अलम्बित हैं और उनमें रक्त मध्यस्थ का काम करते हैं। कर्म निपाक अथवा कर्मवाद की उनमें कोई दृढ़ प्रतिष्ठा नहीं। पर हमारे यहाँ ईश्वर सेनानी वा अधीश्वर नहीं, अपितु ब्रह्म और परमात्मा के रूप में प्रतिष्ठित है, और ससार की रक्षा तथा सज्जनों के परिणाम के लिए यह सत्यः ससार में अवतार होता है और हमारे लिए दृढ़ मर्यादा स्थापित कर जाता है। उसे इस बात की आवश्यकता नहीं पड़ती कि यह स्वयं न आकर अपने किसी दूत से यह काम कराए। कर्म-निपाक की हममें इतनी प्रतिष्ठा है कि हम उसे भुला नहीं सकते। कहना चाहें तो हम यहाँ तक कह सकते हैं कि शामियों ने ईश्वर के प्रसाद के सामने कर्म को कुछ भी महत्त्व नहीं दिया, पर हमारे यहाँ के भक्तों तक ने कर्म को महान माना है। कर्म एक ऐसा दृढ़ आधार है, जिसके द्वारा हम अपनी आध्यात्मिक व्याख्या को अन्धा से अलग रखकर देख सकते हैं और यह आशानी से दिया सकते हैं कि वस्तुतः हमारी आध्यात्मिक व्याख्या की प्राचीन परिपाटी क्या है और हम आज कहीं तक अपनी अजीब आध्यात्मिक व्याख्या के द्वारा अपना हित वा अधित कर रहे हैं। खेद और लज्जा के साथ कहना पड़ता है कि आजकल जो आध्यात्मिक व्याख्याएँ हमारे सामने आ रही हैं उनमें मानसिक दासता और उधार चमत्कार के अतिरिक्त यदि कुछ और दिखाई भी देता है तो वह अवश्य ही सत्य की हत्या और भार्य-संस्कृति का निनाश है। अतएव हम आध्यात्मिक व्याख्या के प्रवर्तकों को इस बात से सावधान कर देना चाहते हैं कि वे झुँपाकर अपनी प्राचीन मणाली को समझ बूझ कर किसी पौराणिक गाथा वा प्राचीन कथा की आध्या-

त्मिक व्याख्या में लान हों । कारण ऊधार चमत्कार अथवा काने तर्क से यदि किसी दिमाग की रान मित्र भी जाय ता भी उससे सत्य का प्रकाशन वा धार्य जाति का मगल न हो सकेगा । हाँ, उनकी इस ऊपरी चेष्टा ने उन्हीं की धृति और अध्यात्म की सारी दुहाइ चाँपट हा जायगी और बेचारी भार तीयता भी नष्ट हो कहीं की न रह जायगी । किसी भी तथ्य की व्याख्या में उसके स्वभाव और सम्प्रदाय की उपेक्षा नहीं की जा सकती । व्याख्या का अर्थ है उसके स्वभाव का निदर्शन करना न कि उसके स्वरूप का नष्ट कर उस पर विजातीय रंग चढ़ा देना । अतएव हमें उन व्याख्याकारों से निचे दन करना है जो गत गत में अध्यात्म की दुहाइ देत और उसके नाम पर घोंपली मत्ता किसी प्रकार नगद नाम कमाना चाहते हैं कि वे कृपा कर एक बार आध्यात्मिक व्याख्या के अपन प्राचीन दरों को समझ लें और फिर अध्यात्म के क्षेत्र में उतरें और चमत्कार दिखाकर धन्य त्रें । यदि वे एस नर्हा करते तो उन्हें अपने कृत्या के लिए उस समय पड़ताना पड़ेगा जब उनका भर्त्सना और निन्दा होगी और उनका दर्शन भी कलक का घातक समझ जायगा । उस समय पड़ताने के सिवा उनका हाथ म और कुछ न रहेगा और उनकी सारी शान मिट्टी म मिल जायगी । व्यास बनने से उनके लिए कही अच्छा है कि ये विश्वामित्र त्रें । इसमें चमत्कार भी है और मनारचन भी ।

जा कुछ ऊपर कहा गया है वह तब तक अधूरा हा समझा जायगा जब तक हम य* न दिखा दें कि आध्यात्मिक व्याख्या का हमारा पुराना दर क्या है । सो अपन इस प्रयत्न म हम एक ऐसे पात्र को चुनना चाहते हैं जिसका प्रति किसी के हृदय में श्रद्धा नहीं और जिसकी उपमा राधा-कृष्ण के व्याख्याता भी इसालिए कर जाते हैं कि उनकी दृष्टि में उसका राधा कृष्ण का अन्यान्ति अथवा रूपक से मल नहीं लाता । कर्म विपाक की दृष्टि से राधा कृष्ण की वा व्याख्या की जानी है यहाँ उसकी आर हमारा सकेत नर्हा है । हम ता यहाँ उन लंगा के विषय म सकेत कर रहे हैं जिनकी दृष्टि म कृष्ण अवतार लेते हुए से जान पड़ते हैं । हाँ, तो हमारा सकेत शूर्पणखा प्रताम कुब्जा की आर है । ब्रह्मनामका देखकर कुछ लाग चौंकेंग । परन्तु जो लाग जानते हैं कि शर्माश 'रत्नाकर' ज ने उद्धरणवक म लिखा है कि—

“सोता असगुन को कटाई नाक एक बेरि,
सोई करि कून राखिष पै फेरि पाटी है”

ये इसको देखकर यह जानने की इच्छा करेंगे कि आखिर बात है क्या ? ‘रत्नाकर’ जी ने क्या इस प्रकार लिख दिया ?

बात यह थी कि रत्नाकर जी हवाई आलोचक न थे। उनको अपने अध्यात्म का दरा भलीभाँति ज्ञात था। पुराणों का उन्होंने अध्ययन किया था। भक्ति भाव के मर्म से वे परिचित थे। अतएव उन्होंने बुद्धि और शूर्पणखा को एक कर दिया।

रामचरित मानस के पाठकों का याद होगा कि गोस्वामी तुलसीदास ने शूर्पणखा के बात के संघर्ष में कुछ नहीं कहा। रावणों के विषय में गोस्वामी जी ने एक, लिखा— “रघुनीरखर तीरथ धरीरन्हि त्यागि गति पैहैं सही” पर बेचारी शूर्पणखा के लिए किसी प्रकार का संकेत नहीं किया। केशनदास, मैथिलीशरण गुप्त आदि अन्य कवियों ने तो उसे कामिनी के रूप में अंकित कर कथा का चला कर दिया, उस तपस्विनी की भक्ति भावना पर उनका ध्यान ही न गया। परन्तु भक्तों के सामने शूर्पणखा का प्रश्न बना रहा। माना कि शूर्पणखा कामासक्त हो राम का वर मनाने चला थी, पर राम ने तो भगवान्। भक्ता का जग अभिमान है कि भगवान् काम-भाव से भी प्राप्त हो जाते हैं तब वे शूर्पणखा का क्या नहीं मिले ? बात यह थी कि शूर्पणखा का काम-भाव उस समय तक स्थिर नहीं हुआ था। वह राम के संकेत पर लक्ष्मण और लक्ष्मण के समझाने से राम पर लट्टू हो रही थी। जब उसको गहरी ठेस लगी तो वह भयकर हो उठी और अपने भयानक रूप को प्रकट कर सीता को डराने लगी। राम ने देखा कि इसे अपने भयकर रूप का गर्व है, अतएव लक्ष्मण से संकेत में कह दिया कि भैया। इसे तनिक और भयकर बना दो और देखो कि यह क्या कर लेती है। शूर्पणखा ने देख लिया कि राम उसकी भाया के पारे हैं। पर अभी तक उसके अभिमान का अंत न हुआ। जब उसने देखा कि खरदूषण से पराक्रमी वीर भी राम का कुछ न कर सके तब उसकी आँखें खुली, किंतु तो भी जी की कसक न गई। उसने रावण को उभारा और धीरे धीरे देख लिया कि राम में केवल अलौकिक रूप ही नहीं

अलौकिक शक्ति भी है। वह जान गई कि राम का एकपत्नीव्रत टूट है और रूप के जाल में वह नहीं फँस सकते। निदान उनकी प्राप्ति के लिए तप करने चली गई उसमें प्रणिधान और प्रपत्ति का भाव था गया।

यहाँ तक ता कोई बात न थी। इसे शामीमत के समीपक भी समझ सकते हैं। वे कह सकते हैं कि जिस रति भाव के कारण हीवा और आदम का पतन हुआ उसीके कारण शूर्पणखा तथा रावण का। पर भारतीय भक्त का इतने से सतोष नहीं होता, वह कहता है कि रति उसकी अपनी बनार्द हुई चीज नहीं है, फिर उसके कारण उसका पतन कैसे हो सकता है? हाँ, भाव तो परमात्मा से मिले हैं और उन्हें उसी में लगाना भी चाहिए। हमारी भूल ता इस बात में है कि हम अपने आपको महत्त्व देते हैं और इस प्रकार अपनी आली भावना का शिकार बन जाते कम करने लगते हैं और तिस पर भी अपने आपका कर्त्ता समझ बैठते हैं। फलतः हमें उन कर्मों का फल भी भोगना पड़ता है। इसी-लिए भारतीय भक्त काम भाव को कोसते नहीं प्रस्तुत यह प्रतिश रतते हैं कि काम भाव से भी भगवान् मिल जाता है।

शूर्पणखा का ओछे कर्मों का फल मिल गया। उसकी ममता मिटी और यह रामकी प्राप्ति के लिए तप करने लगी। महादेयने देखा कि अब इसका भाव ठीक हो गया। इससे समझ लिया कि तप रूप और ऐश्वर्य से पढ़कर है। परमात्मा तप और प्रणिधान से मिलता है, कुछ छल-छन्द का विरोध से नहीं। अतएव उन्होंने उससे समझा कर कह दिया कि देखो राम तुम्हें मिलेंगे अनश्य, पर इस शरीर से नहीं। जिस प्रकार तुम्हारा अन्तर बदल गया उसी प्रकार अपने बाहरी चाले को भी बदल लो और बदले में उस बदले हुए रूप को प्राप्त करो जिसके लिये तुम तप कर रही हो।

शूर्पणखा को रूप की कामना न रही। उसने मयुरा में कृष्ण का रूप धारण किया और टान लिया कि परम सौंदर्य की प्राप्ति इसी कृष्ण रूप में हो-तव तो ठीक, अन्यथा बात ही क्या रही। सो कृष्ण और बलराम ने जाकर उसे स्वयं देखा। अब की बार कृष्ण ने कृष्ण का नहीं चेहा। नहीं, उनकी आ कृष्ण ने ही उसे चेहा और उसने अंगाराम अथवा चन्दन का दान लिये उसे अलौकिक रूप दिया। जिसने उसे कुरूप किया था उसने उसे मुरूप किया। मोक्ष

में आकर नहीं, उसके कर्माँ ओर भाग भजन का देख कर उस पर रीझ कर हो ।

ऊपर जो कुछ कहा गया है वह हमारे मस्तिष्क की उपज नहीं, पुराण और भारतीय भक्ति-परंपरा का सार है । गर्गसंहिता में स्पष्ट कहा गया है—

“सैव शूर्पणखानाम राक्षसी कामरूपिणी ।

अभूच्छ्रीमथुरायां तु कुब्जा नाम महामते ॥

महादेव वरेणापि श्रीकृष्णस्य प्रियामवत् ॥”

यही घाता ब्रह्मवैवर्त्त पुराण में भी कुछ परिवर्तन के साथ आई है । उसमें कहा गया है कि शूर्पणखा ने जाकर पुष्कर में तप किया और ब्रह्मा ने उसे वरदान दिया कि—

“अप्राप्य राम दुष्प्राप्य करोषि पुष्कर तप ।

जितेन्द्रियाणां प्रवर लक्ष्मण सर्वलक्षणम् ॥

ब्रह्मविष्णुशिवादीनामीश्वर प्रकृतेः परम् ।

जन्मान्तरे च भर्तारं लभिष्यसि वरानने ॥”

ब्रह्मा से वरदान मिल जाने पर शूर्पणखा ने अपने शरीर को छोड़ दिया । उसे इस बात का आग्रह न था कि उसे भगवान् उसी शरीर से मिलें । उसने तो स्वयं न जाने कितने रूप धारण कर भगवान् का छलना चाहा था । निदान यह मथुरा में कुब्जा के रूप में उत्पन्न हुई । ब्रह्मवैवर्त्त पुराण में इसका भी निर्देश है—

“इत्येवमुक्त्वा ब्रह्मा च जगाम खालय मुदा ।

देह तस्याब सावहौ सा च कुब्जा बभूव ह ॥”

अब तो आप ने देख लिया कि राम ने क्यों शूर्पणखा की दुरंगति की और क्यों कृष्ण ने उसे सुगति दी । क्या अब भी आपको यह मानने में संकोच है कि हमारी आध्यात्मिक व्याख्या कर्म को लिए हुए चलती है और वह कर्म विपाक की अवहेलना नहीं करती ? यदि नहीं, तो कृपया उन आसमानी आध्यात्मिक व्याख्याकारों का समझा दीजिये, जिन्हें सर्वत्र शैतान का हाथ दिखाई देता है और जो उधार चमत्कार के बल पर नगद नाम कमाने के फेर में पड़े हैं और इधर उधर से नौच खसोट कर न जाने किसे अध्यात्म का मसन जगाते हैं । तो भी भारतीयता के नाम पर ! रहस्य विद्या के आधार पर ॥ धन्य ॥

५—मधुमती में रस-भूमि ?

बादी ने अपने अटपटे ज्ञान के आधार पर जिस मधुमती को रस-भूमि उद्घाटित किया है उसकी चर्चा पहले (सरस्वती अगस्त, १९४२ ई० में) हो चुकी है। यहाँ बताया यह जाता है कि वास्तव में योग की दृष्टि से रस-भूमि कहाँ है ? प्रसंग में भूलना न हागा कि—

“पातञ्जल योगशास्त्र में अतःप्रज्ञान और समाधि का दो प्रकार की उल्लेख किया गया है—भय प्रत्यय और उपाय प्रत्यय। चित्तवृत्ति का सम्यक् निरोध ही असंप्रज्ञात समाधि का लक्षण है, चित्त आत्मा का अत्यन्त निरुद्धवर्ती है, यहाँ तक कि दानों में स्व-स्यामि सर्वथा वर्तमान है, व्युत्थान अवस्था में द्रष्टा पुरुष अपना स्वरूप भूँकर वृत्तिसकुल चित्त के साथ अपने का अभिन्न समस्तता है और वृत्तियों का आकार धारण कर लेता है, परंतु जो वृत्तियों का निराधार होता है तो उसके लिए इस प्रकार वृत्तियों का आकार धारण करना संभव नहीं होता। इस वृत्तिहीन अवस्था में पुरुष चैतन्य प्राप्त कर क द्रष्टा या साक्षात् रूप में अवस्थित होता है। अथवा गम्भीर अज्ञान से आवृत्त हो कर एक बार जिस प्रकार विषयजन्य व्युत्थान होता है, दूसरी बार उसी प्रकार अज्ञान चित्तवृत्तियों की उपस्थिति से भी वंचित रहता है। शास्त्रानुसार यदा प्रकृति रूप अवस्था में समाधि की अवस्था है। यदा योगियों के लिए कदापि काम्य नहीं। वृत्तिज्ञान ज्ञान में यद्यपि यह अवस्थात समाधि के अंतर्गत ही है तथापि ज्ञान का उन्मेष न होने का कारण यह योगी धरणा नहीं है। पतञ्जलि इसी का भय प्रत्यय असंप्रज्ञात कहते हैं। प्रकृतिहीन की तरह निद्रा देवता भी इसी अवस्था में रहते हैं। योगियों की वास्तविक योगावस्था उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि के रूप में ही साधक समाधि में परिणत है। उपाय का अर्थ यहाँ पर प्रण अवस्था उद्भूत ज्ञान समस्तता चाहिए। सम्यक् ज्ञान उत्पन्न होकर निरुद्ध ज्ञान पर जिस असंप्रज्ञात समाधि का आविर्भाव होता है उसको ‘दुष्प्रज्ञ’ ज्ञान का अनुदयकारीन असंप्रज्ञात समाधि का साथ नहीं हो सकती। भयप्रत्यय अवस्था में कुछ समय तक चित्त

निरुद्ध रहने पर भी कालान्तर में उसका व्युत्थान अवश्यभङ्गी है, क्योंकि तब तक चित्त के संस्कार सम्पूर्ण रूप में वर्तमान रहते हैं। क्योंकि प्रज्ञा उत्पन्न होने पर क्रमशः संस्कारों का दाह करने से जो असंप्रज्ञात समाधि आविर्भूत होती है, उसमें व्युत्थान की कोई आशका नहीं रहती। वास्तव में उसी का एक प्रकार से कैवल्य का पूर्वास्वाद कह सकते हैं।

“बीज योगी प्रतिसंख्या निरोध और अप्रति संख्यानिरोध नाम से जो दो प्रकार के निरोध का वर्णन करते हैं, वे अधिकांश में उपायप्रत्यय और मात्रप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि के समान हैं। संप्रज्ञात समाधि में प्रवेश किये बिना असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त करना कभी योगिया के लिए प्रार्थनीय नहीं है। अविद्यादि क्लेशों का दाह न कर केवल मात्र वृत्तियों का निरोध कर लेने से ही पुरुष-आत्मस्वरूप में व्यवस्थित होने में समर्थ नहीं होता। ज्ञान के अतिरिक्त अविद्या का बीज नष्ट करने का और कोई उपाय नहीं है। क्रिया-योग के द्वारा अर्थात् तपस्या, स्वाध्याय और ईश्वर प्रणिधान का अनुष्ठान यथा विधि करने पर भी अविद्या-संस्कार को दग्ध नहीं किया जा सकता। परन्तु इसी कारण यह नहीं कहा जा सकता कि क्रियायोग निष्फल है, क्योंकि क्रियायोग के प्रभाव से संस्कारों का स्थूल रूप कट जाता है और यह सूक्ष्म आकार धारण कर लेता है। तदनन्तर प्रसंख्यान या ज्ञानाग्नि प्रज्वलित होते ही वह दग्ध हो जाता है। संप्रज्ञात समाधि की प्रत्येक भूमि में ही उसके आभय से ज्ञान का विकास होता है। फिर साक्षिमा भूमि में सात्म्य ज्ञान की चरम शुद्धि सम्पन्न होती है। इसका पारिभाषिक नाम गृहीतसमापत्ति है। भद्रा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा—ज्ञानप्राप्ति का यही स्वाभाविक क्रम है, ‘भद्रावाल्मभते ज्ञानम्’ गीता के इस वचन में भी ज्ञान प्राप्ति के मूल में भद्रा का ही स्थापित किया गया है। भद्राहीन व्यक्ति लाख प्रयत्न करने पर भी ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ नहीं होता। मात्रप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि में चित्त का निरोध होने पर भी अविद्या की निवृत्ति नहीं होती। अविद्या तथा तज्जनित सज्ञा वर्तमान रहने पर आत्मा मुक्ति नहीं प्राप्त कर सकता, यही योगशास्त्र का सिद्धांत है।” (यागाद, याग का विपर्यय, पृ० ५४५, कल्याण, स० १९९२ गोरखपुर)

महामहोपाध्याय आचार्य गोपीनाथ कविराजनी ने अभी अभी जा योगशास्त्र का परिचय दिया है उसमें 'भवप्रत्यय' और उपायप्रत्यय' की व्याख्या भी पूरी हुई है और यह भी ज्ञात दिया गया है कि भवप्रत्यय में 'मुक्ति' क्या नहीं होती। परन्तु निवारणीय बात यहाँ यह है कि क्या 'रसिक' कभी मुक्ति चाहता भी है। 'रस निरोध' के आनन्द गोस्वामी तुलसीदास क्या टंकार करते हैं ? यही न—

“सगुणावाप्तक मुक्ति न लेहीं, तिनकहँ राम भक्ति निज देही।”

ता फिर 'रस' को भवप्रत्यय के साथ क्यों नहीं देखते ? रसिक का ज्ञान को डींग मारता है ?

भवप्रत्यय की ज्ञात को अभी यहाँ छोड़िए और देखिए कि उपायप्रत्यय की किस भूमि में मधुवादी रस की निष्पत्ति मानता है। सो प्रकट ही है कि मधुमती भूमिका में। किन्तु मधुमती भूमिका में भी अनेक भूमियाँ हैं। ता उनमें से किस भूमि को वह रस भूमि कहता है। अच्छा उसी के मुँह से सुन लें—

‘जय तक सासारिक वस्तुभा का हमें अपर प्रत्यक्ष होता रहता है तब तक शास्त्रीय वस्तु के प्रात हमारे मन में दुःखात्मक शोक अथवा अभिनन्दनीय वस्तु के प्रति सुखात्मक हर्ष उत्पन्न होता है, परन्तु जिस समय हमका वस्तुओं का पर प्रत्यक्ष होता है उस समय शोचनीय अथवा अभिनन्दनीय सभी प्रकार की वस्तुएँ हमारे केवल सुखात्मक भावों का अवलम्बन बन कर उपस्थित होती हैं। उस समय दुःखात्मक क्रोध, शोक आदि भाव भी अपनी लौकिक दुःखात्मता छोड़ कर अलौकिक सुखात्मता धारण कर लेते हैं। अभिनय गुप्त पदाचार्य का साधारणीकरण भी यही वस्तु है और कुछ नहीं।

“योगी अपनी साधना से इस अवस्था को प्राप्त करता है। जय उसका चित्त इस अवस्था को या इस 'मधुमती-भूमिका' का स्वर्ण करता है तब समस्त वस्तुज्ञान उसे दिव्य प्रतीति होने लगते हैं। एक प्रकार से उसके लिए स्वर्ग का द्वार खुल जाता है। पातञ्जल सूत्रों के माध्यमतां भगवान् व्यास कैस मुन्दर शब्दा में इसका वर्णन करते हैं—” (मेघदूत की भूमिका से साहित्या रचन के नवीनतम सङ्करण में अन्तर्गत)।

भगवान् व्यास के उन मुन्दर शब्दा की शौंकी लेने क पहल जानना यह

चाहिए कि क्या यह किसी प्रस्तर भी सम्भर है कि पर प्रत्यक्ष की 'दशा' में 'दुःखद वस्तु सुखद हो जाय । अपर प्रत्यक्ष ओर पर प्रत्यक्ष का उक्त भेद चाहे बिना दिव्य माना जाय पर वास्तव में है यह निराशा ही । कोई शास्त्र इसको मुन नहीं सकता । सत्त्व में यहाँ इतना ही ठीक लें कि योग चित्तवृत्तियों का निरोध विप्राप्ता है, कुछ दुःख को सुख बनाना अथवा उसका परिवर्तन नहीं । योग कोई इन्द्रजाल तो है ही नहीं कि साधक को चकमा देता फिरे । वस्तु अपर प्रत्यक्षमें जो अर्थ रखती है वही पर प्रत्यक्ष में भी । हाँ, आलम्बन की सूक्ष्मता से साधना भी सूक्ष्म अवश्य हो जाती है पर फभी चित्तवृत्ति कुछ और से कुछ और नहीं हो जाती । वह भी उसी अनुपात में निरुद्ध होती रहती है, कुछ रंग नहीं बदलती रहती है । रही 'मधुमती भूमिका' की बात, सो उसके विषय में भी इतना जान लें कि वास्तव में उसकी तीन भूमियाँ हैं—१ सग भूमि, २ सम भूमि, और ३ विवेकज्ञान, श्रुतभरा प्रज्ञा या शातहेय भूमि । तो किसी भी भूमि में 'समस्त वस्तुजात' किसी भी साधक का दिव्य प्रतीत नहीं होते; हाँ, सगभूमि में अवश्य ही दिव्यलोक दिखायी देता है । देखिए न भाष्यकार, भगवान् व्यास इस भूमिका के विषय में स्पष्ट क्या कहते हैं । यही न—

“मधुमती भूमिका का साक्षात्कार करते ही साधक की शुद्धि सात्विकता देख कर देवता अपने-अपने स्थान से उसे बुलाने लगते हैं—इधर आइए, यहाँ रुमिए इस भोग के लिए लोग तरसा करते हैं, देखिए कैसी सुन्दरी कन्या है, यह रसायन झुटापा और मौत दोनों को दवाता है, यह आकाशयान, ये कल्पवृक्ष, यह पावन मन्दाकिनी, ये सिद्ध महर्षिगण, ये उत्तम और अनुकूल अष्टराष्ट्र, ये दिव्य भक्षण, यह दिव्य दृष्टि, यह वज्र का शरीर सब आप ही ने तो अपने गुणों से उपार्जित किया है । फिर पधारिए न इस देवप्रिय अक्षय, सजर, अमर स्थान में ।” (मेघदूत की भूमिका, वही)

अंतिम वाक्य से प्रकट ही है कि भगवान् व्यास साधक को किसी 'अमर स्थान' में 'पषराना' चाहते हैं कुछ 'समस्त वस्तुजात' में रमाना अथवा दुःखद आलम्बन को सुखद बनाना नहीं । नहीं, ऐसा कोई भी विवेकशील व्यक्ति कर नहीं सकता । यह अनहोनी बात ही नहीं सकती । व्यास जी तो

भगवान् ही ठहरे । उनकी आर से यह मनमानी कैसे हा सकती है ?

‘संग-भूमि’ के प्रसंग में भूलना न हागा कि इसमें महेन्द्रादि देवों को उपनिमंत्रण मिलता है और महेंद्रादि देवा का स्वय भगवान् व्यास ने ‘कामभोगिन औपगदिक देहा उत्तमानुक्लाभिरप्सरसभिः कृतपरिचारा’ (योगसूत्र ३-२६ का भाष्य) लिखा है जिसकी व्याख्या में ‘सर्वतन्त्रस्तन्त्र दार्शनिक शिरोमणि वानस्पति मिश्र’ ने ‘कामभागिना’ का ‘मैथुनप्रिया’ लिख दिया है । फिर आज यह कि इस संग की यह दार्शनिक व्याख्या कहीं तक साधु है कि “जिसका दुःख से सम्पर्क नहीं, जिसमें दुःख का अन्तराय नहीं, जिसको दुःख निगल नहीं सकता और जो इच्छा मात्र से उपलब्ध हा जाता है वह विशेष सुख ही स्वर्ग है । (साखनन कौमुदी) ।”

नहीं यह ‘स्वपदास्पद’ अथवा स्वर्ग नहीं, यह तो ‘संगभूमि’ है । इसके लिए सारय में मूढ़ मारना व्यर्थ है । याग ने स्वतः इसको स्पष्ट कर दिया है हाँ और खालकर देखने की आवश्यकता अवश्य है ।

संग का मधु ने पना सम्बन्ध है । मधुरक या मधुपान के मधु से तो सभी परिचित हैं पर मधु का मूल कहीं है ? आप मधुमह से लेकर अगरेजी के इनीमून (मधुसोम) तक दृष्टि दीढ़ादिए ता पता चले कि जो पुष्करस को मधु कहते हैं उसका रहस्य क्या है । स्मरण रहे यह मधु और कुछ नहीं ‘प्रधान’ या प्रवृत्ति का वह द्रव है जो कण कण को सम्पृक्त कर प्रभात-तु को प्राण बढ़ाता और सृष्टि को चालू रखता है । इसी की मधुर प्रेरणा से जीव में संग की कामना होती है और यही संग भव-बन्धन का कारण बनता है । याद रहे, यही वह भूमि है जिसमें विश्वामित्र को भैरवा का लाभ हुआ और शकुन्तला का फल हाथ लगा । इसकी दार्शनिक व्याख्या क्या करागे ? पहले इसके स्वरूप का तो समझो !

अच्छा तो संगभूमि है क्या ? साधक की साधना में इसका स्थान कहीं है ? बात यह है कि साधक चित्तवृत्ति का साधते साधते जब इस याग्य हो जाता है कि वह ‘योग प्रदीप’ अथवा ‘श्रुतमरा प्रज्ञा’ के सहारे आगे बढ़े और ‘भूत’ तथा ‘दृष्टिब्रह्मणी’ बन जाय तब उस पर महेन्द्रादि देवों की कृपा होती है और उसके समस्त इन्द्रिय सुख मजाये आते हैं । इसी को विज्ञान

के शब्दों में यो कहो कि इस भूमि में पहुँचते ही साधक की निरुद्ध वासना सजग हो उठती है और इधर-उधर अपने आलम्बन को लपसती है। वह भोगोन्मुक्त हो जाती है और साधक को भौँति-भौँति की ललित लीला दिखाती है। उस समय साधक की चित्तवृत्ति दिव्य भोग की ओर मुड़ पड़ती है जिसे संयम के द्वारा फिर निरोध भूमि पर लाना पड़ता है। सारांश यह कि 'व्युत्थान' की लीला है। इससे योगी को बाल-बाल वचन चाहिए। यदि वह ऐसा नहीं करता तो भ्रष्ट हो जायगा और उस पर 'मार' की विजय होगी। वह 'शैतान' के झुलावे में आ जायगा। समझा न ?

मधुमती भूमिका की इस सग-भूमि की साधुता को सिद्ध करने के हेतु एक और भी उपाय रचा गया है। यह पहले कहा जा चुका है कि इसी मधुमती भूमिका में एक विवेकज्ज्ञान अथवा श्रुतभरा प्रज्ञा की भी भूमि है। उस भूमि की विशेषता यह है कि उसमें सत्य ही का भरण होता है उसमें असत्य का लेह भी नहीं रहता। मधुगदी उसी पर खड़ा हाकर रसभूमि की याद लगाना चाहता है और 'अशोभ्य' का 'शोकातीत' बना देता है। पर यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि सग भूमि वस्तुतः श्रुतभरा भूमि नहीं 'वितर्क' भूमि है; कारण कि उसमें 'प्रतिपक्षभावना' का उद्देश्य दिया गया है। अतः, यह प्रतिपक्षभावना ही श्रुत है, कुछ सगभावना नहीं। योगसूत्र में इसका स्पष्ट विधान है 'वितर्कबोधने प्रतिपक्षभावना।' (२—३३) और इसी प्रतिपक्षभावना का आचार इस 'सग' और 'स्मय' में इष्ट है; जिससे यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि निश्चय ही 'सग' और 'स्मय' का श्रुतभरा प्रज्ञा से कोई सम्बन्ध नहीं। ये तो साधना के 'उद्भ' वा अन्तराय ही हैं। इसी को लक्ष्य कर के 'मानस' में 'मन' की बात दिखाने के निमित्त गोस्वामी गुलर्षादास ने—

इन्द्रा द्वार शरोस्ता नाना, तहँ तहँ मुर बेठे करि पाना ।

भावत देवदि निपय बपारी, ते दृष्टि देहि कयाट उधारी ॥

आदि लिख दिया था पर सगालुओं की-लभस में वह न आ सका ।
'भाता भी कैसे ?

विदु श्रु होइ कि शन. ज्ञान कि दोइ प्रितान रिद ।

खैर, भूलने की बात नहीं कि 'मधुमती' की साधना 'ज्ञात देय' से आगे नहीं बढ़ती । अर्थात् इस भूमि की साधना से इतना स्फुट हो जाता है कि प्रकृति का सारा सुख देय है । उस, इससे आगे यह नहीं हो पाता कि साधक 'शोकातीत' या आनन्दमय हो जाय । हाँ, उसे इतना सुख अवश्य मिल जाता है कि वह सृष्टि के प्रवाह से ऊपर उठ आता है और एक पहाड़ पर खड़ा हो जाता जिससे फिर प्रवाह में यह जाने का डर नहीं रह जाता है । वह अशोध्य हो जाता है ।

विचारणीय बात है कि वाचस्पति मिश्र ने भी 'श्रुतभरा प्रज्ञैरमधु' का सिद्ध करने में जो 'कारण' दिया है वह मोद ही है—'मोदकारणत्वात् । कुछ 'रस' या 'आनन्द' नहीं । कहना न होगा कि 'मोद' 'आमाद प्रमाद' का ही अंग है, 'आनन्द' या 'रस' का नहीं ।

सौभाग्य से योग साधना में 'आनन्द' और 'विशोका' का भी स्थान निश्चित है । 'आनन्द' का उल्लेख तो वितर्क, विचार आनन्द और अस्मिता के साथ होता है पर 'विशोका' का मधुमती मधुप्रतीका निशोका और स्कारशेष के साथ । साराश यह कि याग की भूमियों में मधुमती भूमि कोई ऐसी रसभूमि नहीं कि इसमें कोई 'शोकातीत' हो सके । इसमें ही क्या, मधुप्रतीका में भी तो ऐसा नहीं हो सकता ? फिर मधुमती भूमिका में 'शाकातीत' का स्वप्न देखना वाचालता नहीं तो और क्या है ?

'मधुमती भूमिका' की जिस 'सग' भूमि को मधुवादी रस भूमि कहता है वह तो रस भूमि नहीं कवि की विभाव (परकीया) भूमि है । प्रबोधचन्द्रोदय का मधुमती ने कहा भी यही है । यह बताया जा चुका है कि मधु नाम प्रजनन की मूल प्रेरणा अथवा प्रधान द्रव्य का है, उसका काम ही है सृष्टि करना । जनि भी तो सृष्टि करता है, फिर इसमें आश्चर्य क्या ?

हाँ, तो मधुवादी का कथन है—

"योगी की पहुँच साधना के चर पर जिस मधुमती भूमिका तक जाती है, प्रातिम ज्ञान सम्यक् सत्कृति की पहुँच समावृत उस भूमिका तक हुआ करती है । साधक और कवि में अन्तर केवल यही है कि साधक बड़े बड़े काम तक मधुमती भूमिका में टहर सकता है, पर कवि अनिष्ट रजस् या तमस् क

उभर आते ही उससे नीचे उतर पड़ता है। जिस समय कवि का चित्त इस भूमिका में रहता है उस समय उसके मुँह से वह मधुमयी वाणी निकलती है जो अपनी शब्द शक्ति से उसी निर्विर्तक समापत्ति का रूप खड़ा कर देती है जिसकी चर्चा पहले हो चुकी है, यही रसास्वाद की व्यंगस्था है, यही रस की 'ब्रह्मास्वादसहोदरता है।' (मेघदूत की भूमिका, वही)

एक सॉस में यहाँ इतनी बातें कह दी गयी हैं कि उनमें से प्रत्येक के खंडन में लगना समय और शक्ति को व्यर्थ खोना है, तो भी दो एक के विषय में थोड़े में कुछ निवेदन कर देना है। मधुमती भूमिका की जितनी भूमि को घादी रसभूमि मानता है वह वस्तुतः सग भूमि है जा साधक के सामने छिद्र वा अनिष्ट के रूप में ही आती है। अतः, उसमें यथेष्ट काल तक ठहरे रहने की कोई बात ही नहीं उठती। रही कवि की बात, सां अवश्य ही उक्त 'इन्द्रिय-बोधन' से लाभ उठाता और उस दिव्य भूमे की छवि उतार लेता है और उसे रूप भी ऐसा रम्य दे देता है कि रसिक भी उसमें कुछ काल के लिए रम जाता है। परन्तु वह निर्विर्तक समापत्ति अथवा 'पर प्रत्यक्ष' की धार नहीं बढता, नहीं यह तो पर प्रत्यक्ष को और भी अपर प्रत्यक्ष कर देता है। यह साधारण को असाधारण अथवा जाति को व्यक्ति बनाकर रख देता है और आलम्बन का नखशिर से सज्जकर सगमे अलग खड़ा कर देता है—उसे अनुपम और अद्वितीय बना देता है। कवि का काम है रूप देना, मूर्त विधान करना, कुछ स्थूल का सूक्ष्म और अगोचर करना नहीं।

मधुमत्त कवि की मधुमयी वाणी फूट-फूट कर फैलती और वस्तुधा का आश्रयित करती है, पर क्या कभी उसके मधु कण में भी 'रस' की काँटे घूँट पड़ती है? नहीं उसका काम है निश्च का सरस बनाना, उसका काम है रचना, कुछ चमना वा आस्वादन करना नहीं। फिर उसमें रसास्वाद कैसा? यदि रस की कसौटी पर ज्यों और निभावादि के काँटे से काम लो तो पता चले कि कवि तो सदा निमान-भूमि में रहता है। अर्थात् वह आश्रय के मुँह से बालता और सदा उसी का अभिनय करता है। अस्तु, उसके सामने आलम्बन उद्दीपन अर्थात् विभाव ही रहता है, अनुभाव वा संचारी नहीं। अनुमान और संचारी की सारिका तो सामानिक के सामने अपना मुँह गोलती,

है और फलतः रस का परिपाक भी वहीं होता है। अर्थात् रस का आस्वादन कवि नहीं रसिक या सामाजिक ही करता है। गोस्वामी तुलसीदास ने जहाँ 'शम्भु प्रसाद मुमति द्विय तुलसी रामचरितमानस कवि तुलसी' का कविरूप सामने रखा है वहाँ 'उपजहि अनत अनत छवि लहरी' में रसिक-रूप भी। निदान मानना पड़ता है कि 'रस' का सम्बन्ध कवि से नहीं प्रत्युत सामाजिक से है—क्षया नहीं द्रष्टा से है।

अभी अभी रस के विषय में जो कुछ कहा गया है उसका तात्पर्य यह नहीं है कि किसी कवि को कभी रस की प्रतीति या अनुभूति होती ही नहीं। नहीं, उसका अर्थ यही है कि कविता करते समय नहीं किंतु उसका आस्वादन करते समय रस की निम्पत्ति होती है। कारण कि उस समय वह भी रसिक या सामाजिक होता है—यह बात और ही है कि अपनी कविता उसे निंदित भाती है। पर यह तो रुचि और संस्कार की बात ठहरी।

'रसास्वाद' का सम्बन्ध कवि नहीं प्रत्युत रसिक या पाठक का होता है तो उसकी भूमि भी सहृदय या सामाजिक ही है कुछ स्वयं कवि नहीं। कवि तो प्रसाधक मान है। रही ब्रह्मास्वादसहोदरता की बात तो प्रत्यक्ष हो है कि 'ब्रह्मास्वाद' का भूमि 'मधुमती भूमिका' नहीं। फिर उसके 'सहोदर' की भूमि मधुमती भूमिका किसे न्याय ने सिद्ध हो सकती है? सीधो सी बात तो यह है कि यदि रस को सचमुच ब्रह्मानन्दसहोदर अपना रसास्वाद का 'ब्रह्मास्वाद सहोदर' नहीं सिद्ध कर पाते हैं तो ऐसा करना छाड़ दें। 'सहोदर' का अर्थ 'सादृश्य' करना अपना ही नहीं मध्यत भारती का उपहास करना है। और यदि पूछते ही हैं तो मुनो—

साहित्यं सागरिच्छारं कविना परिकल्पितम् ।

भासयन् रसिको लोके मुक्तमत्यन्तमनुते ॥

जानते हो, कवि तो अन्धकारादि परिष्कारों के साथ साहित्य का रचना है और रसिक मानना के द्वारा उनके पास मुक्त या रस का प्राप्त करता है। 'शब्दार्थयोः परिष्कारः कविमतेषां प्रसाधकः' में कवि का प्रसाधक ही कहा गया है और 'सामाजिक स्वरूप रसिक' प्रसिद्ध लोकः मुक्तम् में सामाजिक का ही रसिक कहा गया है। तो क्या किसी मधुमती को यह भी दानना

होगा कि सामाजिक में ही रस की निष्पत्ति संस्कृतमण्डली में भी प्रायः मान्य है ? माना कि आज का अस्मितागदी नट म रस का आस्वाद उताता है पर उसे अभी तक माना कितने लोगों ने है ? हाँ काई मधुवादी चाहे तो कुछ बाल के लिए मधुमती भूमिका के 'स्मय' से उसका नाता जोड़कर उसे अपना साथी बना सकता है पर उसका यह प्रकृत मार्ग नहीं। यह तो रसास्वाद का ब्रह्मास्वादसहोदर नहीं मानता। हाँ उसका 'विनर्त' अवश्य मानता है। उसका कहना है—

ब्रह्मास्वाद का सहोदर काव्यास्वाद नहीं प्रत्युत उसका प्रतिनिध, विनर्त, रूपक नकल छाया मान है। यह सासारिक रस उस पारमार्थिक रस का आभास है, प्रतिनिधि है। प्रतिनिधि धिय के सदृश होता हुआ भी उसका उलटा विनर्त होता है। मुकुर के आगे मनुष्य खड़ा हो तो प्रतिनिधि में पुरुष का दाहिना अंग नायों और नायों अंग दाहिना हो जाता है। जल के किनारे खड़ा हो तो प्रतिनिधि में सिर नीचे और पैर ऊपर हो जाता है। इसी से कृत्रिम बनावटी रस के अधिक सेवन में बहुत दोष है। प्रत्यक्ष ही बहुत खेलने में लड़के बिगड़ जाते हैं थावा खेलने में दृष्ट पुष्ट होते हैं। (त्रिवेदी अ ग्रन्थ रस मीमांसा, ना० प्र० सभा काशी)

सारांश यह कि अस्मितागदी 'रस' को रस ही समझता है फिर चाहे वह काव्य का रस हो चाहे किसी प्रकार का अन्य (मिथ्या का) रस। आप इस मत को साधु नमस्ते वा न समझें पर यह एक मत है अवश्य। यह मत काव्यास्वादन का न तो लोकोत्तर कहता है और न ब्रह्मानन्द सहोदर ही। हम इस मत के निषेध में यहाँ मीन रहना ही ठीक समझते हैं और अभी केवल इतना भर उता देना चाहते हैं कि 'रस' अस्मिता में नहीं अस्मिता के अभाव में है। 'खेल' में जहाँ 'अस्मिता' का प्रदर्शन हुआ खेल बिगड़ा। 'खेल' में का काकर गोसेयों का उद्घोष इसीलिये तो किया गया है ? निदान, हमारा कहना है कि रस सदा रस ही है और वह वही है जहाँ 'स्मय' वा अस्मिता नहीं है।

जो हो करना हम यह था कि रसिकजिस 'अत्यन्त' सुख को भोगता है वस्तुतः यह वही सुख है जिसे योगी भोगता है। योगिराज भगवान् कृष्ण का वचन है—

युजन्नेव सदाऽऽत्मानं योगी त्रिगतकर्मणः ।

मुखेन ब्रह्मसहस्रमत्यन्तं मुष्मन्मनुते ॥ ६, २८ ॥

और इस पर लोकमान्य तिलकजी की टीका है—

“इस रीति से निरन्तर अपना योगाभ्यास करनेवाला (कर्म) योगी पापों से छूटकर ब्रह्मसंयोग से प्राप्त होनेवाले अत्यन्त मुख का आनन्द से उपभोग करता है ।”

तत्पर्य यह कि जो रसिक के लिए, मुखमत्यन्तमनुते” कह दिया है, वह कोई सामान्य मुख नहीं है । यह तो सचमुच ब्रह्मानन्दसहोदर ही है । हाँ, दोनों में अन्तर केवल इतना है कि एक नित्य, शाश्वत एव स्वयंशब्दे तो दूसरा अनित्य, अशाश्वत और परमेश । अर्थात् यागी के प्रथममुख की समता रसिक का रस सुख केवल इसलिए नहीं कर सकता कि वह प्रौढ अथवा अपने पैरों पर खड़ा है और यह बस दूसरे के आधार पर टिका है । है तो सहादर अर्थात् उसी भूमि का प्रसन्न पर प्रौढ नहीं चपल है । उसकी समता कर नहीं सकता, उसकी दौड़ में बहुत पीछे छूट जाता है, लड़खड़ा कर कभी गिर भी पड़ता है ।

आरम्भ में कहा जा चुका है कि योग ‘उपायप्रत्यय’ का शास्त्र है और पाठ्य ‘भयप्रत्यय’ का प्रसाद । अतः दोनों की मीमांसा भी अलग-अलग होनी चाहिए । योग ‘चित्तवृत्ति निराध का लेकर चलता है कुछ चित्तवृत्ति-विचार की नहीं । अस्तु, उसे ‘भारतीय मनोविज्ञान’ कहना भूल है भारत और विज्ञान के नाम को हँसाना है । हाँ, चाहते ही हो ता योग’ का मनोविनियोग-विज्ञान कहलो, पर कृपया भूल न जाओ कि मन का क्षेत्र अभी अन्यत्र भी है जानते हो, पतञ्जलि ने ‘भयप्रत्यय’ को या ही क्यों छाड़ दिया है ? नहीं तो अब उस पर विचार किया जाय और देखा यह जाय कि उसके द्वारा रस की ब्रह्मानन्दसहोदरता कहाँ तक सिद्ध होती है । तो हम देख ही चुके हैं कि ‘भयप्रत्यय’ की पहुँच सीधे ‘असप्रज्ञात समाधि’ तक है । तो अब आरम्भ कहो, इस रस को दूर से झाँकना कहाँ तक ठीक है ॥

बच्छा, यही सही । उपायप्रत्यय अपना योगभूमि में ही रसभूमि मानिए, पर कृपया टॉक लीजिए कि ‘मधुमती’ में नहीं, हाँ, हाँ, ‘विशाका’ में । कारण कि यागियों के लिए यह अवस्था परीक्षा की दशा होती है । उसे आसक्ति

(संग) और अहंकार (स्मय) को दूर कर देना चाहिए, नहीं तो ये प्रलोभन उसे पदच्युत कर डालने में समर्थ होते हैं । (भारतीय दर्शन, वावू कृष्णदास गुप्त, टठेरी बानार, काशी पृ० ३६७)

यह तो हुई मधुवादी की रसभूमि । अब अस्मिता की इस भूमि का दर्शन कीजिए—

“भूतेन्द्रिय राज्य को अतिक्रमण करके योगी लोग ‘अस्मिता’ में प्रतिष्ठित होते हैं, तब वे सर्वज्ञ हो जाते हैं और सब भावों में अवस्थान करने की शक्ति प्राप्त कर लेते हैं, जिसे विशोका सिद्धि कहते हैं” (योग० भा० ३ । ४८, यही, पृ० ३६८)

काशी विश्वविद्यालय के संस्कृतअध्यापक श्रीबलदेव उपाध्यायजी ने अपने ‘भारतीय दर्शन’ में योगदर्शन का जो अति संक्षिप्त पर साधु परिचय दिया है उसके उक्त स्थल ‘मधुमती’ और ‘विशोका’ की स्थिति को आपही स्पष्ट कर रहे हैं और ‘विशोका’ स्वयं ही बोल रही है कि ‘शास्त्रातीत’ की भूमि कहाँ है । याद रहे, रस को ‘अतीन्द्रिय’ कहा जाता है, और यह भूमि है भी अतीन्द्रिय निदान मानना पड़ता है कि यदि योग की किसी भूमि को रसभूमि, बिना किसी एतद्के के, कहा जा सकता है तो वह ‘विशोका’ भूमि ही है, मधुमती-भूमिका कदापि नहीं । ‘निर्गुण’ का चाहे जितना गुणगान किया जाय पर वह कभी ‘सचित्क’ के ‘अर्थ’ का नहीं बदल सकता । सार यह निकला कि मधुमती के सचित विषयुक्त मधु के पचमेली बल पर मधुमती की कभी काव्य की रसभूमि नहीं सिद्ध कर सकते हो । अरे ! ‘मधुपर्क’ की दुहाई भी कुछ काम नहीं दे सकती । कारण, याज्ञिक रस के अधिकारी नहीं, मधु के भोक्ता हैं । उन्हें तो रसिक सदा से ही नीरस मानते आ रहे हैं, फिर वे आज कहाँ के रसाचार्य हो गये जो रसमीमासा में उनका मुँह जोड़ रहे हों और साहित्य-शास्त्र से सहायता नहीं लेते ? अरे, कुछ त्रिवेक से भी तो काम ला और फिर कहो कि वास्तव में मधुमती-भूमिका है क्या और क्या है रस जो उसे मधुमती में डूँद रहे हो । कुछ वसन्त का सुधि भी ? या हेमन्त में ही अनुराज देर रहे हो ?

६-सूरदास का अन्तिम पद

‘खजन नैन रूप रसमाते सूरदास का एक अत्यन्त प्रसिद्ध पद है। इसने सम्पूर्ण में कहा जाता है कि यह सूरदास का अन्तिम पद है। भक्तों से लेकर हिन्दी साहित्य के अनेक पंडितों ने इस कथन को साधु मान लिया है और बहुतों ने तो इसकी मनमानी व्याख्या कर पाठकों को भ्रम में डाल दिया है। टीकाकारों का टिप्पणियाँ पर विचार करने की आवश्यकता तो तब पड़ती जब उनमें कुछ सार होता। हमारी धारणा है कि वास्तव में किसी लेखक ने इस पद पर विचार नहीं किया नहीं तो उसको स्पष्ट हो जाता कि इस पद का प्रसंग क्या है और यदि सूरदास ने अन्तिम समय इसका गान किया तो उसका रहस्य क्या है? इस पद के सम्बंध में हमारा मत है कि यह सूरदास का अन्तिम पद नहीं है और इसमें श्रीकृष्ण या सूरदास के नेत्रों का वर्णन नहीं प्रत्युत भारावा के नेत्रों का चित्रण है। इस पद का प्रसंग ही हमारे कथन का पुष्ट प्रमाण है। स्मरण रहे पद का प्रसंग है—

स्यामहि मय्य दे राधिका निजधाम सिधारा ।
चित्तें कहुँ उतरत नहीं श्री कुंज बिहारी ॥
रैनि त्रिनि रतिरस रह्या म मनहि निचारे ।
पिय सँग के अँग चिह्न दपणहि निहारे ॥
यहि अंतर गद्गावली राधा यह आर ।
अँग सिगिय छवि देखिके जहँ तहँ भरमाद ॥
कह्या चहति कहत न जने मन मन अनुमानै ।
सूर स्याम सँग निधि उषी निहचै यह जाने ॥

पाठकों से हमारा अनुरोध है कि उक्त प्रसंग पर ध्यान रखकर सूरदास का इस पद पर विचार करें और देखें कि इसका अर्थ क्या है। सूरदास कहते हैं—

• खजन नैन मुरग रसमाते ।

अलिख्य चाव विमल दग चचल पत्र विजरा न समात ॥

बसे कहुँ सोइ बात कही सखि रहे इहाँ केहि नाते ।
 सोइ सखा देखति औरासी निकल उदास कला ते ॥
 चलि चलि आवत अवण निकट अति सकुचति टक फँदाते ।
 सुरदास भजन गुन अटके नतर कव उड़ि जाते ॥

इस पद का शुद्ध पाठ 'रत्नाकर' जी के अनुसार शायद यह है—

रत्नन नैन सुरंग रसमाते ।

अतिसय चार विमल चंचल ये पल पिजरा न समाते ॥
 बसे कहुँ सोइ बात कही सखि रहे इहाँ किहि नाते ।
 सोइ सखा देखति ओ रासी निकल उदास कला ते ॥
 चलि चलि जात निकट फाननि है सकि ताटक पदा ते ।
 सुरदास भजन गुन अटके नतर कव उड़ि जाते ॥

प्रसंग का अधिक स्पष्ट करने के लिए हम सुरदास जी का एक और पद उद्धृत किये देते हैं । यह पद उक्त पद के बाद ही एक पद छान्दकर, जिसमें श्रीराधा की छवि का वर्णन है, दिया गया । यह पद है—

मांसो कहा दुरावति प्यारी ।
 नदछाल सँगि रैनि बसी री कोक कला गुन भारी ॥
 लोचन पलक पीक अधरन वो कैसे दुरत दुराये ।
 मना इन्द्र पर अरुण रहे बसि प्रेम परस्पर भाए ॥
 अधर दसन छत की अति सोभा उपमा कही न जाइ ।
 मनो कीर पल बिंघ चोच है भरघो न गयो उड़ाइ ॥
 कुच नख-नेत्र धनुस की आकृत मनु सिव सिर सति राजै ।
 सुनत सर धियमचन सखी सुख नागरि हँसि मन लाजै ॥

अब तो आप समझ गये होंगे कि सुरदास का 'अन्तिम पद' वास्तवमें अन्तिम पद नहीं है । इस पद में तो राधा के नेत्रों का वर्णन है, 'कृष्ण का सुर' के नेत्रों का नहीं । हाँ, यहाँ राधा 'सुरति-लक्षिता'* के रूप में अकित की गई है, जो चन्द्रावली में 'सुरति गोपन' कर रही है ।

अच्छा, तो उस पद को भली भाँति समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम इसके रूपक का अलग करवें और इसमें से सखियों के वाद विवाद को अलग । 'सजन नैन' का सांग रूपक इस प्रकार पद में पूरा हाता है—

सजन नैन मुरँग रसमाते ।

अति सय चाद निमल चचल ये पल पिंजरा न समाते ॥

पद में जो 'वसे' और 'ताटक' * पर ध्यान देगा वह स्वतः समझ लेगा कि इसका प्रसंग क्या है। प्रसंग का स्पष्ट कर हमने यह दिखा देने की चेष्टा की है कि सूरसागर की अधिकांश प्रतियों में जिस प्रसंग में यह पद मिलता है वही इसका वास्तविक स्थान है और उसी प्रसंग में, उसी अवसर पर इसकी रचना भी हुई है।

यह ता हमने देख लिया कि इस पद का प्रसंग क्या है और यह किसके सम्बन्ध में और कब कहा गया है। अब हमको योड़ा इस बात पर भी विचार कर लेना चाहिये कि इस व्यापक भ्रम का कारण क्या है। लोग इसको क्या सूरदास का अन्तिम पद मानते हैं। और यह यदि अन्त समय का पद मान भी लिया जाय तो इसका तात्पर्य क्या है ?

हमारी धारणा है कि इस व्यापक भ्रम का मूल कारण 'चौरासी वात्ता' का यह कथन है—

‘इतनो कहिकै श्री सूरदासजी के चित्त भीठाकुर जी को श्रीसुलता में कदगारस के भरे नेत्र देखे, तब श्री गुसाईं जी पूछा जो सूरदासजी के नेत्र की वृत्ति कहाँ है तब सूरदास जीने एक पद आर कहा सा पद—‘खजन नैन रूप-रसमाते’—इतनो कहत ही सूरदासजी ने या शरीर को त्याग कियो सो भगवत्-लीला में प्राप्त भये।”

कहने की आवश्यकता नहीं कि इस कथन में केवल ‘पद कहाँ’ है।

* ताटक शब्द विचारणीय है। ‘वार्ता’ में केवल साग रूपक दिया गया है। उसमें ‘वसे’ और ‘खलि’ शब्द नहीं हैं। पर ताटक यहाँ भी बना है। ‘ताटक’ स्त्रियों के वान में पहनने का भूषण विशेष है जिसे तरकी भी कहते हैं। सूरसागर में राधा के ताटक का उसी प्रकार वर्णन है जिस प्रकार श्रीकृष्ण के कुंडल का है। ‘वार्ता’ में यह पद इस प्रकार दिया गया है—

‘खजन नैन रूप रस माते।

अतिसे चारु चपल अनियारे पल पिञ्जरा न समाते।

चलि चलि जात निकट भवनन के उलट पलट ताटक पँदाते।

सूरदास वज्रा, गुन अग्रे नातर अब उड़ि जाते।

रूप राखि सुख राखि राधिका सील महा गुन राखी ।
 कृष्ण चरन ते पावहिं स्थाया जे तुम चरन उपासी ॥
 जगनायक जगदीस पियारी जगत जननि जगारानी ।
 नित निहार गोपाल लाल सँग नृन्दावन रजधानी ॥
 अगतनि को गति भक्तन की पति श्री राधापद भगवदानी ।
 असरन-सरनी भय भय हरनी वेद पुरान यज्ञानी ॥
 रसना एक नही सत कोटिक सोभा अमित अपारी ।
 कृष्ण-भक्ति दीवै श्री राधे सूरदास बलिहारी ॥

सूरदास जी राधा को क्या समझते थे, इसका कुछ पता तो चल गया। अस्तु, जो लोग श्री राधा का जीव समझते हैं उन्हें एक गार अच्छी तरह सूर का अध्ययन कर लेना चाहिए। राधा का सूर श्री कृष्ण की शक्ति समझते थे। यहाँ राधा, श्री कृष्ण एवं गापियों के सम्बन्ध में निचार करना नहीं है, यहाँ तो यह स्पष्ट करना है कि सूरदास ने राधा की दशा तथा उनके नेत्रों के भाव का स्मरण इसलिए किया कि राधा भी, लोहा के लिए ही सही, श्री कृष्ण की चिन्ता में इतनी मग्न थी कि उनको यदि किसी प्रकार के बन्धन का सामना न करना होता तो वे श्री कृष्ण में समा जातीं। सूर के नेत्र राधा के नेत्रों की उस दशा का अनुभव कर रहे थे जिसमें पड़ कर उन बेचारों को श्री कृष्ण जी का दर्शन दुर्लभ हो गया था और वे उन्हीं के पास उड़ कर जाना चाहते थे। परन्तु लोकलाज के कारण जा नहीं पाते थे। सूरदास के कहने का अर्थ है कि नेत्र तो उड़ कर श्री कृष्ण के रूप में लय हा जाना चाहते हैं पर करै क्या श्री कृष्ण की लीला अपार है। उनकी माया ने जो सृष्टि की है अभी उनके नेत्र उसी 'अजन गुण' में अटके हैं। यदि उन पर श्री कृष्ण की कृपा हो जाती और वे अपनी माया को समेट लेते तो उन्हें कृष्ण का साक्षात्कार हो जाता। उनकी भी टीक वही दशा है जो सरियो के जीव में राधा के नेत्रों की थी। तात्पर्य यह कि सूरदास अब शीघ्र ही श्री कृष्ण-लोह में जाना चाहते हैं और बीच में किसी अन्य व्ययधान को नहीं देख सकते। राधा का अवतरण इसलिए होता है कि हम उनसे प्रेम करना सीख लें। राधा एक वा सम्मान्य गापी के रूप में हमारे सामने आती हैं और हम प्रेम करना सीखती हैं, दूसरे उनका वह रूप

भी बना रहता है जिसका उल्लेख उक्त पद में किया गया है। श्री कृष्ण भी इन्हीं दो रूपों में हमारे सामने आते हैं। सूरदास ने इस पद में श्री कृष्ण के माधुर्य भाव की कामना की है, ऐश्वर्य भाव की नहीं। अवतार लेने का प्रधान कारण धर्म की व्यवस्था और दुष्टों का दलन हाता है। यही भक्तों की दृष्टि में प्रभु की प्रभुता है। कहना न होगा कि भगवान् के इस रूप में आनन्द के साथ ही विषाद भी मिला रहता है। अतएव आनन्द के पक्के उपासक इस ऐश्वर्य भाव की उपासना न कर भगवान् के उस भाव की उपासना करते हैं जो दुष्टों की अनुभाव की उपासना को भी मान कर उन्हें मुक्त कर देता है और काम भाव के उपासकों को परम कान्त के रूप में मिल जाता है। सूरदास ने श्रीकृष्ण के माधुर्य भाव का चुना और उस रसिक की उपासना की जिसके लिए राधा के नैन परमेश होकर ललक रहे थे। निदान हमका कहना पड़ता है कि यदि सूरदास ने अन्तिम समय 'राजन नैन सुरग रसमाते' का गान किया तो उसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने इसकी रचना भी उसी समय की, प्रत्युत इसका अर्थ यह है कि सूर कृष्ण के दर्शन का तरस रहे थे, किन्तु लोक जग्यन से मुक्त नहीं हो पाते थे। अपने इष्ट पदों को सकल वा मौज के समय समी गाते हैं, फिर सूर तो उसके निर्माता ही ठहरे। किसी का इसमें आपत्ति क्या ? हाँ, सूरदास की भक्ति भावना में इस पद का निदोष स्थान है। सूर कारे बलभी ही नहीं, सरस हरिदासी भी सा थे ? फिर राधा की 'मुरति' को भुला कैसे सकते थे ? सूरदास का अव्ययन डट कर होना चाहिये। क्या यह हमारे लिये कलंक की बात नहीं कि सूर का काद अव्यय सस्करण नहीं ?

७-मानस के संवादवर

गोस्वामीजी के 'स्वातःमुखाय' को लेकर अध्यात्म-छोटुवां ने हिंदी-साहित्य में हलचल मचा दी, पर उनकी मुख्य दृष्टि में इतनी छोटी सी बात न आ सकी कि गोस्वामीजी को दुःख काटे का था। जिन लोगों ने रामचरित मानस का अवगाहन कर लिया है और कागजमुड़ी की कलि-गाथा को भी सुन लिया है वे लोग अच्छी तरह जानते हैं कि गोस्वामीजी को किस बात का दुःख था। गोस्वामीजी ने अनेक स्थलों पर अपने हृदयगत क्षोभ का निदर्शन किया है। कहीं उन्हें इस बात का दुःख कि—

‘गोरल जगायो जोग भगति भगायो लोग’

तो कहीं उन्हें इस बात की चिंता—

सबदी साक्षां दोहरा कदि किहिनी उपखान ।

भगति निरूपहि भगत कलि निदहि वेद पुरान ॥

सारांश यह कि गोस्वामीजी का इस बात की बड़ी चिंता थी कि उनकी भाँलों के सामने ही आर्य-संस्कृति रसातल की चली जा रही थी। वर्णाश्रम धर्म और भारताय भक्ति का मर्यादा को नष्ट होते देख गोस्वामीजी सिहर उठे। जब उन्होंने देखा कि कृष्ण-भक्त भी एक ऐसे सम प्रेम का प्रचार कर रहे हैं जो वास्तव में मधु और घृत के मिश्रण की भाँति प्राण-घातक है तब उनका कुल निराशा हुई। पर ज्योंही उनकी दृष्टि धनुषपाणि राम पर गई त्योंही वे समझ गए कि अब मर्यादा का अवलंबन मिल गया। जब वे राम को लेकर साहित्य-क्षेत्र में अन्तर्गति हुए और जनता को राममय करने चले तब उन्हें पता चला कि उसके बीच तो न जाने किस राम का प्रचार किया जा रहा है और न जाने किस अलस को लखने की व्यवस्था दी जा रही है। गोस्वामीजी व्याकुल हो गए। पर उन्हें महावीर का वज्र मिला और उन्होंने उस 'मानस' का निर्माण किया जिसके सग्रह में उनकी घोषणा है—

“पुण्य पारहर सदा धियकर विज्ञानभरिप्रद ।
 मायामाहमलाह मुनिमलं प्रेमागुपूरं गुमम् ॥
 श्रीमद्गमचरित्रमासमिद भक्त्यायगाहनि य ।
 ते संसारपतङ्गगारुकिणैर्दहन्ति ना मानवा ॥

गोस्वामीजी को उस भक्ति की फिर से प्रतिष्ठा करना थी जिस
 गोरक्ष के याग ने बना दिया था। यागिया और सुक्तिों के सब
 जा निगुण सतमत चल पड़ा था और जिसके कबीरदास प्रसन्न
 बैठे थे, उसका बहुत कुछ प्रचार हो गया था। रामानुजानार्य के मन्त्र
 मार्ग का शास्त्रीय स्वरूप सामान्य जनता के सामने न आ सका। गुरु
 आदि के आदात्म्य ने सतमत का प्रोत्साहन दिया। संतों ने रामानुज
 राम का निगुण ज्ञाकर धरना लिया। कबीर ने स्वयं पादगा कर दा कि
 राम का लोग दशरथ का पुत्र कहते हैं, पर राम का मर्म कुछ और है
 है। गुरुदास का यागिया और संता की यह धौधली खली। उन्होंने
 स्वामी बल्लभाचार्य की सगुण क्या साकार भक्ति का पथ लिया और
 के सामने राधा-कृष्ण की प्रेम लीला को रख दिया। गुरुदास ने भक्ति के
 जिस भावना का पसंद किया उसमें लोक-मयादा का कोई विचार
 था। लोक-मया से उसका कुछ विशेष संबंध न था। गोलोक का निक
 लीला उनके सामने थी। यदि कोई उनके सामने याग, निगुण ज्ञान
 आदि का नाम न लेता तो वह भ्रमर गीत की ऐसी सरस योजना न करते।
 उदय का जो रूप भ्रमर गीत में दिखाई देता है वह भागवत के उदय
 का रूप नहीं है। वह तो उन ज्ञानियों का रूप है जो बात बात में दश
 निगुण और ज्ञान का नाम लेते हैं और इस बात पर तनिक भी
 नहीं करते कि वह कहाँ तक हृदयग्राही अथवा सुरतियों के उदय हैं।
 भ्रमरगीत में गुरु ने साकार भक्ति का निरूपण किया, पर उनमें
 प्रयत्न अधूरा और काव्य प्रधान रह गया है। योरिया ने उदय
 सामना डकार नहीं किया। भ्रमर की आड़ लेकर उन्होंने निगुण ज्ञान
 ज्ञान का परिहास किया। उन्होंने यह नहीं कहा कि निगुण मनुष्य
 के लिये कठिन और दुर्लभ है। उन्होंने तो इस बात पर अधिक

मित्रों के लिए योग या निर्गुण उचित नहीं है। उनके लिए साकार सौंदर्य अपेक्षित है। कहने का तात्पर्य यह कि परदास ने भक्ति का निरूपण खुलकर नहीं किया, अधिक से अधिक उन्होंने यही किया कि नन्ददास और गोस्वामीजी के लिए एक मार्ग निर्धारित कर जनता को कृष्ण की ओर आकर्षित किया। नन्ददास ने भ्रमर-गीत में गापियों का उद्धव से भिड़ा दिया। उनमें एक प्रकार से शास्त्रार्थ छिड़ गया। पर उनका भी प्रयत्न ब्रज ही तक सीमित रह गया और वे भी सूक्तियों और संता का सामना न कर सके। गोस्वामी तुलसीदास कट्टर मर्यादावादी थे। उन्हें अनधिकार चेष्टा से चिढ़ थी। उन्होंने देखा कि यदि सत्ता और सूक्तियों के प्रचार पर बलप्राप्त नहीं किया जाता तो प्रेम और योग के धाखे में हिंदू जनता अपने स्वरूप और अपनी सस्कृति को भुलाकर, एक ऐसे मार्ग को ग्रहण कर लेगी जिसका लक्ष्य अनिष्ट है। निदान उनका निश्चय होकर चित्त की शांति के लिए उस रामचरित-मानस का निर्माण करना पड़ा जिसके समादो के समय में आज हम कुछ निश्चार कर रहे हैं और जो न जाने कितने हृदयों का प्राणाधार और जीवन का एकमात्र स्रोत है। रामचरित मानस हिंदू-जाति का प्राण और जीवन है। उसके समादो को समझ लेने से आसना अगम हो जायगा कि हम क्या इसे अमृत के रूप में ग्रहण करते हैं और सुखे निर्माण की उपेक्षा कर देते हैं।

गोरक्ष और कबीर के चेला ने पठित समाज ने भक्ति का नहीं भगाया था। पंडितों और मनापियों के सामने इन निराशाचार्यों की कुछ नहीं चलती थी। गोस्वामी तुलसीदास के 'राम नाम जपु नाच' में इसी बात की व्यञ्जना हुई है, पर अपठित जनता के ता ये तारक मन चले थे और जाना प्रकार की गतें कर जनता के हृदय से राम के दिव्य स्वरूप का स्वदेह कर 'सीस' में न जाने किस पुरुष का शङ्कते थे। गोस्वामीजी ने देखा कि अपठित समाज के सामने कोरी वेदशतचर्चा व्यर्थ है। आचार्यों का शास्त्रीय भक्ति-निरूपण ही उसके किसी राम में नहीं आ सकता। "उसके हृदय की शान्ति के लिए उस राम हृदय की आवश्यकता है जिसे सब उपायों से जानते और जीवन के प्रत्येक क्षण में उसे नग्न अनुभवा समझते हैं।

कहने की आवश्यकता नहीं कि सभी बातें रामचरित में थीं। रामचरित को लेकर अध्यात्म का सर्जन हो चुका था। अध्यात्म रामायण भी बन चुका था, आवश्यकता केवल एक ऐसे 'मानस' की थी जिसमें सभी स्रोतोंका रस हो और जो मृतक हिंदू-जाति में भक्ति-रस का संचार कर सके। गोस्वामीजी ने उर्षी रस को भाषाबद्ध किया और हिंदू जाति को मरने से बचा लिया।

रामचरित-मानस के सांग-रूपक में गोस्वामीजी ने इस बात को स्पष्ट कर दिया है कि उनके मानस में मज्जन करने के लिये इन संवाद-रूपां पाठों से जाना अत्यंत आवश्यक ही नहीं, अनिवार्य भी है। वे कहते हैं—

“मुठि मुंदर संवाद वर चिरचे बुद्धि विचारि ।

तेह एहि पावन सुमग सर घाट मनोहर चारि ॥”

इन संवादों को गोस्वामीजी एक ओर तो 'मुठि' और 'मुंदर' कहते हैं और दूसरी ओर उन्हें 'बुद्धि' और 'विचार' का परिणाम बताते हैं। गोस्वामीजी को इन संवादों की नवीन उद्गाधना नहीं करनी थी। भायों के प्राचीन-तम ग्रंथ ऋग्वेद में भी अनेक संवाद पाए जाते हैं। उपनिषदों में संवादों की कमी नहीं। उन्हीं के आधार पर उनमें किसी तत्त्व की व्याख्या की गई है। पुराण तो संवाद के रूप में लिखे ही गए हैं। उनके वक्ता और श्रोता प्रसिद्ध व्यक्ति हैं। गीता में भी संवाद की पूरी प्रतिष्ठा है और इसी रूप में उसमें ब्रह्मविद्या का व्याख्यान किया गया है। सारांश यह कि स्वतः संवादों में कोई ऐसी बात नहीं कि गोस्वामीजी उन्हें अपनी बुद्धि और अपने विचार का परिणाम कहें। उनके समय में भी लोग संवादों की परंपरा से भली मौति परिचित थे और यह अच्छी तरह जानते थे कि संवादों की उपयोगिता क्या है। फिर भी गोस्वामीजी ने यह दावा किया है कि हमने बुद्धि और विचार के साथ इन संवादों की रचना की। गोस्वामीजी के इस आग्रह को देखकर यह मानना पड़ता है कि 'मानस' के इन संवादों में परंपरागत संवादों से कुछ विशेषता अवश्य है।

सो बात यह है कि गोस्वामीजी भक्ति का निरूपण करना चाहते थे और इस प्रकार करना चाहते थे कि उससे 'गुरुसरि संम सव कर हित होई'। निरूपण अथवा किसी सत्य की प्रतिष्ठा के लिये यह आवश्यक होता है कि

विरोधी के पक्ष को भी रख दिया जाय। विपक्ष की बात को अच्छी तरह सुनकर जब उनका खंडन किया जाता है तभी उत्तर पक्ष हमारे हृदय में स्थान पाता है और हम अनायास उसे अपना लेते हैं। यदि विचार में देखा जाय तो पूर्वपक्ष का उचित प्रसार संवाद ही में होता है। यही कारण कि पूनान तथा भारत के अनेक दार्शनिक पंडितों ने संवाद के रूप में अपने मत का प्रकाशन किया है। इस दृष्टि से देखने से स्पष्ट होता है कि गोस्वामीजी ने सजादों पर अधिकर रख इसीलिये दिया है कि हम उनके प्रकाश में पूर्वपक्ष की निर्मलता देख लें। पर तर्क के क्षेत्र में पहुँचकर गोस्वामी जी भक्ति का शान्तीय निरूपण करना जनता के लिये लाभप्रद नहीं समझते। हमारी समझ में गोस्वामीजी ने यह बहुत अच्छा किया कि कवीर आदि सत्ता का समाधान पौंच पचीस के ब्योरे और पहेलियों में न कर प्रत्यक्ष रामचरित के आधार पर किया और स्थान-स्थान पर अपने अप्यात्म का आभास भी दे दिया। गोस्वामीजी को यदि शुद्ध अप्यात्म का पक्ष लेना होता तो वे याज्ञवल्क्य को अपना रूप दे देते और उनके द्वारा अपने अप्यात्म का प्रतिपादन कर लेते। पर उन्होंने ऐसा नहीं किया। रामचरित मानस के याज्ञवल्क्य यत्रापि वही चिरपरिचित उपनिषदों के ज्ञानी याज्ञवल्क्य हैं तथापि वे यहाँ ज्ञान-मंड का प्रतिपादन नहीं करते। प्रसुत उनको भी रामचरित ही प्रिय लगता है। उन्होने भी गोस्वामीजी ने भक्ति का निरूपण करा लिया है और शानियों के सामने यह प्रत्यक्ष कर दिया है कि ज्ञान तभी सफल हो सकता है जब उसका पर्यवसान भक्ति में हो।

ज्ञान, कर्म और भक्ति आदि के सापेक्ष रूप से अनभिज्ञ रहने के कारण कतिपय पंडितों का दावा है कि रामचरित-मानस में ज्ञान, कर्म, भक्ति एवं दैव्य के प्रतिपादन के लिये चार सजादों की रचना की गई है। इस मत का खंडन हम अन्यत्र कर चुके हैं। प्रसंग-वश यहाँ इतना कह देता है कि रामचरित मानस में ज्ञान कर्म-व्यवस्थित भक्ति का निरूपण है, फोरो भक्ति या अन्य फाडा का नहीं। रही दैव्य की बात। उसके विषय में हमारा कहना है कि प्रणिधान या प्रपत्ति कोई स्वतंत्र मार्ग अथवा कांड नहीं है। उमे तो हम भक्ति की एक दृढ़ सीढ़ी समझते हैं। फिर उमे भक्ति में अन्तर्ग एक स्वतंत्र

मार्ग किस प्रकार मान सकते हैं ? इतने पर भी दैन्य में जिसे विशेष प्रेम हा उस गान्ध्याजी को भी विनय पत्रिका पढ़नी चाहिए । राम के सामने गान्ध्याजी दीन हैं, कुछ राम-चरित की स्थापना करते समय नहीं । राम-चरित मानस में तो तुलसीदास इतने समृद्ध और बलशाली हैं कि उनका इन्द्र भी श्वान की भाँति कुछ दिखाई देता है । फिर राम-चरित मानस में दैन्य कैसा ?

गान्ध्याजी ने राम-चरित मानस में अपने प्रतिपाद्य विषय का इतना स्पष्ट रखा है कि उसके समर्थ में तर्क-वितर्क करने की आवश्यकता नहीं । मानस के सांग रूप में ही उन्होंने साफ कह दिया है कि 'भगति-निरूपण त्रिविध विधाना हा उनका इष्ट है । 'मानस' के अन्त में तो गान्ध्याजी ने घोषणा कर दी है कि अपना प्रतिपाद्य विषय क्या है और मानस के सत्-साधना का उसमें समर्थ क्या है । शंकरजी पार्वती से कहते हैं कि इस राम-कथा में जो सत् साधन हैं वे राम-भक्ति के मार्ग हैं । 'इहि महुँ कनिर सत्-साधना रघुपति भगति केर पथाना से स्पष्ट है कि राम-चरित-मानस में तरह-तरह से भक्ति का ही प्रतिपादन किया गया है ज्ञान या कर्म का कदापि नहीं । गान्ध्याजी ने मानस में किस प्रकार भक्ति का निरूपण किया है इसका विवेचन हम अन्यत्र करेंगे । प्रसंगपर यहाँ इतना दिखा देना चाहते हैं कि राम-चरित मानस के प्रथम और द्वितीय साधन तो राम-भक्ति की भूमिका मान हैं । वास्तव में भक्ति का निरूपण तृतीय साधन अथवा वारण्यकाण्ड में होता है । मानस के साधनों का काट कहने की आवश्यकता इसलिए नहीं कि लोगों में काट ही प्रसिद्ध है और कितने सपादकों ने तो प्रमाद यश 'उनका ही' लिख भी दिया है । परन्तु गान्ध्याजी का काट स्पष्ट न था । इसीलिये उन्होंने मानस में अवगाहन करने के लिये 'साधन' की उद्घाटना का । 'मानस' के भक्ति-रंग में निमग्न करने के लिये जिन गोपनीय का पार करा है उनका उल्लेख गान्ध्याजी ने इस प्रकार किया है कि उनका अध्ययन करने में इस बात में रत्न भी संदेह नहीं रह जाता कि राम-चरित-मानस में नाना रूपों में बल-भक्ति का निरूपण किया गया है । ज्ञान, कर्म अथवा देव का स्वतन्त्र विज्ञान यहाँ नहीं । ये तो भक्ति के अंग अथवा सहायक के रूप में आए हैं ।

हम कह चुके हैं कि मानस के प्रथम और द्वितीय सोपान रामचरित में हमारी रुचि उत्पन्न करते हैं। भक्ति भावना की दृष्टि से इनकी उपयोगिता यह है कि हम राम के शील, सौंदर्य और शक्ति का अच्छी तरह देख लें। जब उनके गुणों को देखकर उन पर हमारी धृद्धा हो जायगी तब हम उनकी भक्ति को पसंद करेंगे और स्वतः उनकी ओर उन्मुख होंगे। यही कारण है कि प्रथम और द्वितीय सोपान का नामकरण किसी भाव-विशेष के आधार पर नहीं किया गया है। रामचरित-मानस के पाठकों को इस बात का पता होगा कि विश्वामित्र के अयोध्या-गमन से लेकर भरत के नंदिग्राम में तपान्त लेने तक की कथा में कहीं भी इस बात का उल्लेख नहीं है कि राम कथा के ब्रह्मा शिव, याज्ञवल्क्य और कामधुमुंडि भी हैं। भरद्वाज, पार्वती और गरुड़ को इस कथा में शायद कोई आपत्ति न हो। बाल के अंत और अयोध्या के पूरे काट में उक्त सवालों का अभाव कुछ महत्त्व रखता है। राम के जन्म के प्रथम ही कथा रामचरित-मानस की भूमिका है और जन्म से लेकर चित्रकूट तक की कथा राम-भक्ति की। इस भूमिका में भी गोस्वामीजी इस बात का सुझाना नहीं चाहते कि राम का वास्तविक स्वरूप क्या है। इस भूमिका की विशेषता यह है कि इसमें 'मानस' के पात्रों द्वारा इस बात की पुष्टि की गई है कि राम परब्रह्म हैं, एक सामान्य राजकुमार नहीं। राम और सीता के विवाह का देखकर जब सुरा को आश्चर्य हो जाता है और य विभ्रम में पड़ जाते हैं तब शंकरजी उन्हें समझा देते हैं कि राम और सीता सामान्य जीव नहीं हैं। शिवजी ने इस अनसर पर पार्वतीजी से कुछ भी नहीं कहा। अस्तु, समूचे प्रसंग पर ध्यान देने से अवगत हो जाता है कि प्रकृति प्रसंगों में अन्य सवालों की उपेक्षा जानबूझकर की गई है। गोस्वामीजी का इष्ट न था कि विवाह और वन गमन के प्रसंगों में भी भरद्वाज, पार्वती और गरुड़ का उल्लेख किया जाय। निदान 'मानस' के इतने अंश का गोस्वामीजी ने राम-भक्ति की भूमिका के रूप में रखा और पाठकों को दिना दिया कि जिस राम के संबंध में 'मानस' में सवाद छिडे है उसके साथ हमारे हृदय का क्या संबंध है।

राम के शील, शक्ति और सौंदर्य को जब हमारे हृदय में जगह मिल जाती है तब हम देखते हैं कि मानस में राम की नर-रूप आरंभ होती है। पाठकों

को स्मरण होगा कि मानस के प्रसिद्ध और सर्वप्रधान श्रोतृ सती को राम के इसी रूप को देखकर मोह हुआ था। उनके सदेह का प्रधान कारण था—

“तो जै सो कि अग्य इन नारी, ग्यान-धाम श्रीपति असुरारी।”

तात्पर्य यह कि वस्तुतः दृष्टक वन अथवा तृतीय सोपान में ही गोस्वामीजी का वास्तविक भक्ति-निरूपण आरंभ होता है। यहीं से गोस्वामीजी श्रोताओं और पाठकों को सचेत कर देते हैं कि अब राम का गूढ़ गुण सामने आ रहा है। देखिये न शंकरजी ने पार्वती को सावधान किया—

‘उमा राम-गुन गूढ, पठित मुनि पावहिं बिरति।

पावहिं मोह बिमूढ, जे हरि निमुल, न धरम रति ॥”

श्रोताओं के हृदय में राम के प्रति सहजभूति है। प्रथम और द्वितीय सोपान में हृदय का राम की ओर उन्मुख कर दिया गया है। अतएव तृतीय सोपान में उन्हें मोह नहीं मिल सकता। निदान, गोस्वामीजी ने तृतीय सोपान की पुष्पिका में उसका नामकरण इस प्रकार किया—“इति श्रीरामचरितमानसे सकलकलिकलुपविध्वसने विमलवैराग्यसम्पादनो नाम तृतीय. सोपानः समाप्त”। सारांश यह कि तृतीय सोपान में विमल वैराग्य का संपादन किया गया है। इसके अनंतर चतुर्थ, पंचम, षष्ठ और सप्तम सोपानों में क्रमशः विशुद्ध सत्ताप, ‘ज्ञान,’ ‘विमल विज्ञान’ एवं ‘अविरल हरिभक्ति’ का संपादन किया गया है। इस प्रकार हम देखते हैं कि मानस का प्रत्येक सोपान हमें हरिभक्ति की ओर अप्रसर कर रहा है और सब का समाहार उसी भक्ति में हो जाता है। अस्तु, हमें कहना पड़ता है कि रामचरितमानस के प्रत्येक सवाद में इसी भक्ति का निदर्शन हो रहा है, किसी ज्ञान अथवा कर्मकांड का नहीं। ‘सकलकलिकलुप विध्वसन’ का आरंभ तो प्रथम सोपान में ही हो जाता है, किंतु भक्ति का आरंभ तृतीय सोपान से होता है। इसलिये वहीं से सोपानों का नामकरण मिलता है और लगातार सप्तम सोपान तक चला जाता है।

यह तो सिद्ध हो गया कि रामचरित-मानस के प्रत्येक सवाद में भक्ति का निरूपण किया गया है और उसी में ज्ञान का भी समावेश हो गया है। पर अभी तक इस बात का विचार नहीं किया गया कि इन सवादों की विशेषता क्या है। क्यों रामचरितमानस में चार सवादों की योजना की गई? इस

ग्रन्थ पर विचार करने के पहले ही यह जान लेना आवश्यक प्रतीत होता है कि इन संवादों की अलग अलग उद्भावना का कारण वहीं इनकी राम कथा की भिन्नता ही नहीं है ! वहीं यह दिखाने के लिये तो गोस्वामीजीने अनेक सवादों की कल्पना नहीं कर ली कि 'हरि अनंत हरिकथा अनंत'। यद्यपि अनेक स्थलों पर गोस्वामी ने इस बात पर जोर दिया है कि राम की कथा अनंत है तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि रामचरित मानस की कथा भी अनंत है। राम की अनंत कथा का कारण कल्पभेद है, महाद-भेद नहीं। गोस्वामीजीने इस विषय को इस प्रकार स्पष्ट किया है कि उसमें किसी प्रकार का अन्यथा भाव हो ही नहीं सकता। उनका कथन है—

'राम कथा कै मिति जग नाहीं, असि प्रतीति तिन्हके मन माहीं।
नाना भौंति राम अवतारा, रामायन सतकोटि अपारा ॥
कल्प भेद हरिचरित सोहाए, भौंति अनेक सुनीसन्ह गाए।
करिय न ससय अस उर आनी, सुनिय कथा सादर रति मानी ॥"

गोस्वामीजी को यह भूमिका इसलिये पड़ी कि उनके रामचरित-मानस की कथा को सुनकर लोग निश्चित और चकित न हो जायें। जब उन्हें राम कथा को एक विशिष्ट रूप देना था, 'कथा प्रवच विचित्र वनाद' और राम गुण-गान करना था, तब उनके लिये यह आवश्यक था कि जनता के हृदय में यह भाव भर दें कि राम कथा की कोई सीमा नहीं है। यदि वहीं राम कथा की प्रवच धारा में कुछ विचित्रता आ जायतो उसे देखकर आश्चर्यमें नहीं पड़ना चाहिए, बरिक्त इस बात पर विचार करना चाहिए कि उस विचित्रता का कारण क्या है। क्या राम ने इस प्रकार को लीला की और भक्ता ने क्यों उसे इस प्रकार का विलक्षण रूप दे दिया ? निष्कर्ष यह कि रामचरित-मानस की प्रवच धारा की दृष्टि से गोस्वामीजी ने अनंत हरि-कथा का नाम लिया है, कुछ सवादों की अलग अलग विशेषता दिखाने के लिये नहीं। प्रत्येक सवाद में एक ही रामचरित-मानस की कथा चल रही है। इसका एक बड़ा प्रमाण यह भी है कि गोस्वामी ने स्वयं इसकी सांप्रदायिक परंपरा का उल्लेख करते हुए कहा कि स्वयं शंकरजी ने इस रामचरितमानस की रचना की और उन्हीं के प्रसाद से यह दुर्लभ कथा कागधुसुई और याज्ञवल्क्य को मिली।

गोस्वामीजी को भी इसी की प्राप्ति उनके गुरु ने हुई थी और उन्होंने इसी को अपनी बुद्धि तथा शिवैक के अनुसार रचकर भाषा में प्रकाशित किया। आशय यह कि रामचरित मानस का कथा प्रबन्ध प्रत्येक सवाद में एक ही है। अथवा या कहिए कि एक ही रामचरित मानस की कथा प्रत्येक सवाद में चल रही है। यह ठीक है कि याज्ञवल्क्य और भरद्वाज का दृष्ट उल्लेख केवल प्रथम सोपान में है, और कागभुमुष्टि तथा गरुड़ का उल्लेख तृतीय सोपान से आरंभ हुआ अंत में समाप्त होता है। यह उससे भी अधिक सत्य है कि शिव-पार्वती का प्रसंग राम-विवाह और राम-वनगमन में नहीं आता। पर इतनेही से यह सिद्ध नहीं हो सकता कि सवादों की इस भिन्नता का कारण कथा-प्रबन्ध की भिन्नता है। याज्ञवल्क्य ने भरद्वाज से पहले शिव-चरित कहा, फिर उन्होंने शिव-पार्वती के सवाद का छेड़ दिया। शिव-पार्वती के सवाद में कागभुमुष्टि और गरुड़ का प्रसंग आ गया। शंकर ने आरंभ में ही कह दिया—

“मुनु मुम कथा भगानि, रामचरित मानस तिमल।

कहा भुमुष्टि गजानि, मुना निहंग नायक गरुड।”

इस प्रकार हम देखते हैं कि सवादों की कथा में यदि कुछ अंतर है तो यह राम कथा के सन्ध में नहीं, बल्कि सवादों के अवतरण अथवा उनके तत्पश्चात् परिचय में। शंकर ने पार्वती से स्पष्ट कह दिया कि उन्होंने जो कथा पार्वती से कही उसी कथा का कागभुमुष्टि ने भी गरुड़ से कहा। उनका कथन है—

“कथा समस्त भुमुष्टि बग्वानी जा मैं तुम्हसन कही भगानी”।

निदान हमका दृढ़ता के साथ कहना पड़ता है कि सवादों की भिन्नता का कारण कथा-प्रबन्ध नहीं है। कारण, प्रत्येक सवाद परावर चलते रहे हैं। इसका प्रबल और अकाट्य प्रमाण यह है कि ‘मानस’ के अंत में प्रत्येक सवाद का उपसंहार किया गया है।

गोस्वामीजीने सवादों का उपसंहार निर्दिष्ट रूप में किया है। यद्यपि मानस में इन उपसंहारों का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता तथापि मनन करने से अलग हो जाता है कि रामचरित-मानस में सवादों का उपसंहार भी उसी क्रम में किया गया है जिस क्रम से उनका उपक्रम। रामचरित मानस में याज्ञवल्क्य और

भरद्वाज का मर्याद प्रथम आता है और पण्डित उसका अवसान भी अंत में होता है। कागभुमुष्टि और गरुड़ का सगद अंत में आता है और उसका अंत पहले हो जाता है। रहीं गोस्वामीजी के सवाद की बात। उसके संग्रह में निवेदन है कि रामचरित के अंत से इति तक उसका प्रसार है। गोस्वामीजी के सवाद पर कुछ विचार करने के प्रथम ही यह देख लेना है कि अन्य सवादों का पर्यवसान किस प्रकार हुआ है। भाताओं पर रामचरित मानस का क्या प्रभाव पड़ा है। सर्वप्रथम गरुड़जी को लीजिए। उन्होंने कागभुमुष्टि से कहा—

“मैं कृतकृत्य भएँ तब चानी, पुनि रघुनीर-भगति-रस-सानी।

रामचरन नूतन रति भई, मायाजनित निपति सब गई।

+

+

+

जीवन जनम सुख मम भएऊ, तब प्रसाद ससय सब गएऊ।

जानेहु सदा माहि निज किंकर, पुनि पुनि उमा कहै त्रिहगवर ॥”

तार्थ यह कि इस कथा का प्रभाव गरुड़जी पर यह पड़ा कि उनके सशय का नाश हो गया और राम-चरण में नयीन रति उत्पन्न हो गई। अब यह देखना चाहिए कि उमा पर इस कथा का कैसा रंग चढ़ा। गिरिजा ने शंकरजी से स्पष्ट कहा—

“नाथ कृपा मम गत सदेहा, राम-चरन उपजेउ नव नेहा।

मैं कृतकृत्य भई अब, तब प्रसाद निस्वेस।

राम भगति हृद उपजी, बीते सकल कलेश ॥”

भरद्वाज पर इस कथा का कुछ प्रभाव पड़ा अथवा नहीं यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। वास्तव में वास्तव्य और भरद्वाज का सवाद उक्त दोनों सवादों से भिन्न है। अतएव यदि भरद्वाज का यह रूप नहीं दिखाई देता जो गरुड़ या पार्वती का दिखाई दे रहा है तो इसमें आश्चर्य क्या! वे मोह में पड़े ही क्या थे ॥

सवादों की अलग अलग विशेषताओं पर विचार करने के पूर्व ही कुछ यह भी देख लेना चाहिए कि गोस्वामीजी का कोई स्वतंत्र सवाद कहा जा सकता है अथवा नहीं। सो इसमें तो किसी भी मनीषी को कोई आपत्ति न होगी कि स्वतः गोस्वामीजी ने चार सवादों की योजना की है और उनका चार

प्रायों का रूप देते हुए उन्हें बुद्धि और विवेक का परिणाम कहा है। अस्तु हम देखते हैं कि गोस्वामीजी का अभीष्ट, चौथा संवाद, स्वतः उनका सगद के अतिरिक्त और कोई अन्य संवाद हो नहीं सकता। प्रश्न उठ सकता है कि उस संवाद का उक्त कौन है, और वह किसे रामचरित मानस सुना रहा है। आताओं के मन्त्र में गोस्वामीजी ने मानस की भूमिका में कहा है कि आता त्रिविध हैं, पर कदा दस बात का निर्देश नहीं किया कि उनके त्रिविध आता का प्रयोजन क्या है। हमारी धारणा है कि इन आताओं को मानस में जो रूप दिया गया है वह त्रिविध है। इस त्रिविध के अंतर्गत भरद्वाज पार्वती और गरुड़ हैं। मानस का चतुर्थ आता तो इन सबसे अलग है। जब हम चतुर्थ संवाद का उक्तस्थल गोस्वामीजी ने मान लेते हैं और उनके स्वार्थ सुनायें पर ध्यान देते हैं तब हमारे हृदय में स्वतः यह भावना उठती है कि हो न हो मानस का चतुर्थ आता गोस्वामीजी का मन है। मन रामचरित मानस को सुनने के लिये तत्पर नहीं है। वह नाना प्रकार के योग-भोग में मग्न है वार हेतुवाद या तर्कवितर्क के आधार पर अनेक पथों की कल्पना कर रहा है। गोस्वामीजी उसी को समझा रहे हैं और बार बार उसमें आप्रष्ट करत हैं कि तू उस राम का क्या नहीं भजता जिसकी कथा भरद्वाज पार्वती और गरुड़ जैसे व्यक्ति नितन मनोयोग और धर्म के साथ सुन रहे हैं। गोस्वामीजी ने समाज और जाति को अपना आता नहीं बनाया। साधु-साधुके दम में उन्होंने अपने मन को कोषा और उसे मुक्त दिया कि राम कथा से स्वार्थ तथा परमाथ दोनों ही मन जाते हैं। गोस्वामीजी ने जनता में इस बात का सुप्रसंग नहीं किया कि उनके पास समरथ का परवाना है और वे अश्वत्थ का प्रेरणा में उसका संदेश सुना रहे हैं। नहीं, उन्होंने अधिकारी भक्ता में यों क्या कि रामचरित मानस के अवगाहन से भव-बन्धन अथवा त्रय-ताप नहीं रह जाता। मन के सामने उन्होंने उस आत्मचरित का रूप दिया जिसमें अनंत शील अनंत शक्ति और आतमोदय है। उस रामचरित का दिखाना जिसमें भगवान् की भक्त-वत्सलता का निरूपण किया गया है, गोस्वामीजी ने व्यक्ति कथा, जाति के मन का दिग्ग दिये कि उसका मंगल इसी में है कि वह रामचरित-मानस का अवगाहन अथवा राम का गुण

गान करे। अस्तु, हमको मानना पड़ता है कि गास्वामीजी का श्रोता उनका मन है और वे उसी से दृढ़ता के साथ कह रहे हैं कि—

‘पादं न गतिं केहि पतित-पावन राम भनु सुनु सट मना ।’

अच्छा, तो इसी की गोस्वामीजी के सवाद का उपसहार समझना चाहिए। कारण कि इसी से उसका आरम्भ हुआ था।

हाँ, रामचरित मानस के सवादों के संवध में अत तक जो कुछ कहा गया उससे न तो उनके रहस्य का अच्छी तरह उद्घाटन हो सका और न उनकी अलग अलग विशेषताओं का भली भँति प्रकाशन। अस्तु हमें अब कुछ इस बात का प्रयत्न करना चाहिए कि इन सवादों का मर्म ठीक ठीक हमारी समझ में आ जाय। तो यह तो हमने देख ही लिया है कि रामचरित-मानस की रचना भक्ति निरूपण के लिये हुई है। परन्तु यह बात अभी तक स्पष्ट न हो सकी कि गोस्वामीजी को भक्ति निरूपण की आवश्यकता क्यों पड़ी, और उन्होंने किस राम की भक्ति का निरूपण किया। बात यह है कि कबीर आदि सत्ता को खंडन करने की बुरी लत पड़ गई थी। किसी तथ्य के स्वरूप से अपरिचित होते हुए भी स्वयंभू संत निर्गुण और योग की ओट में जिस अलख की झलक दिखा रहे थे उसकी मीमांसा की आवश्यकता उन्हें नहीं पड़ती थी। उनका काम इतने ही से चल जाता था कि जनता के सामने कुछ चमत्कार दिखाकर, कुछ पहेलियों के आधार पर पंडिता को ललकार दें और वेद पुराण की निंदा कर अपने पांडित्य का प्रदर्शन करें। उनका मन यहाँ तक बढ़ गया था कि वे अपने सामने किसी को कुछ समझते ही नहीं थे, और कुछ न जानते हुए भी यही चिन्ताया करते थे कि—

‘दशरथ सुत तिहुँ लोक बखाना, रामनाम को मरम है आना’।

इन भलेमानुषों का ध्यान कभी इस बात पर नहीं जाता था कि उस ‘आनामर्म’ से भक्ति का क्या संबंध है और हम उसे क्या राम के रूप में ही प्रतिपादित करना चाहते हैं। अतएव गास्वामीजी के लिये यह अनिवार्य हो गया कि वे एक व्यवस्थित रूप में इस ‘आना’ के काने ज्ञान का दूसरी भी ओख दे दें और जनता को स्पष्ट दिखा दें कि राम का प्रसार भीतर से कहीं अधिक बाहर है। राम दशरथ का सुत भी है, विष्णु भी है और है परब्रह्म का

साक्षात् स्वरूप भी। राम को निगुण समझ लेना आसान है। इसके लिये विशेष प्रतिभा अपेक्षित नहीं होती। जानना तो सगुण का कठिन है। सगुण को किसी प्रकार यदि समझ भी लिया जाय तो इस सृष्टि प्रसार अथवा नाना चरित के लिये क्या कहा जाय जिसे मुनकर मुनिजन भी भ्रम में पड़ जाते हैं। निदान गोस्वामीजी ने दावे के साथ कहा—

निगुण रूप सुलभ अति, सगुण न जाहिं काइ ।

सुगम अगम नाना चरित मुनि मुनि मन भ्रम हाइ ।'

गोस्वामीजी ने इसी 'मुनि मन भ्रम' करनेवाले चरित का चुना और रामचरित मानस में उसा भ्रम का निगारण किया। और शकरी न गरुड़ से शय्य कह दिया नि सशय का नाश किसी छूमतर से नहीं हो सकता। इसक लिये तो सतसग है—

'तनहिं हाइ सन ससय मगा, जग बहु काल करिअ सतसगा ।

मुनिअ तहाँ हरिकथा मुहाइ नाना भौति मुनिन जा गाइ ।

चेहि महे आदि मध्य अवसाना, प्रभु प्रतिपाद राम भगवाना ।

नित हरिकथा हाति नहे भाइ पठायी तहाँ मुनहु नुम जाइ ।

जाहाइ सुनत सकल सदेहा राम चरन हाइहि अति नहा ॥'

कहने की आवश्यकता नहीं कि रामचरित-मानस में ही आदि मध्य, अवसान क्या सर्वत्र राम प्रभु प्रतिपादित किए गए हैं और यही गोस्वामीजी का दृष्ट निरूप है।

यह तो निश्चित हो गया कि गोस्वामीजी ने रामचरित मानस में भक्ति का निरूपण और राम के प्रभुत्व का प्रतिपादन किया है। अब थाड़ा यह भी विचारना चाहिए कि गोस्वामीजी ने सत्वादा की उद्घाटना में इस स्तर में सहायता क्या मिली। तो सप्रथम याज्ञवल्क्य और भरद्वाज के प्रयोग का लीनिए। भरद्वाज के समय में गोस्वामीजी का कथन है—

'भरद्वाज मुनि उसहिं प्रयागा तिनहिं राम पद जान अनुगगा ।

तापस सम-दम दश निघांना, परमारयण परम नुजना ।'

इस कथन से स्पष्ट है कि भरद्वाज तत्त्वज्ञानी भक्त थे और राम आश्रम में मुनि लोग—

‘ ब्रह्म निरूपण धर्मं विधि, ब्रह्महिं तत्त्व-विभाग ।
कहहिं भगति भगवंत कै, सजुत ग्यान विराग ॥”

एक दिन—

‘ जागनलिक मुनि परम विवेकी, भरद्वाज राखे पद टेकी ।
करि पूजा मुनि मुजमु बरतानी, बोले अति पुनीत मृदु बानी ।
नाथ एक ससउ बड़ मोरे, ब्रह्मत वेदतत्व सत्र तोरे ।
कहत सो मोहिं लागत भय राजा, जो न कहीं बड़ होइ अनाजा ।”
आदि बड़ी लर्या-चौड़ी भूमिका के उपरांत उन्होंने याज्ञवल्क्य से पूछ
दी तो दिया—

“राम कननु प्रभु पूछीं तोहीं, कहिअ बुझाइ उपाणिधि मोहीं ।
एक राम अयधेस-कुमारा, सिन्द कर चरित निदित ससारा ।
नारि-बिरह दुखु लहेउ अपारा, मएउ रोपु रन रावन मारा ।
प्रभु सोइ राम कि अपर कोइ, आहि जपत त्रिपुरारि ।
सत्यधाम सर्वग्य तुम्ह, कहहु बिवेकु विचारि ॥”

याज्ञवल्क्य ताड़ गए कि भरद्वाज राम-वर्चा चाहते हैं । उन्होंने प्रसन्न
चित्त से कहा—

“चाहहु सुनै रामगुन गूढ़ा, कीन्हहु प्रश्न मनहुं अति मूढ़ा ।
तात सुनहु सादर मन लहि, कहीं राम कै कथा सुहाई ।
ऐसेउ ससय कीन्ह भवानी, महादेव सत्र कहा बरतानी ।”

इस प्रकार हम देखते हैं कि याज्ञवल्क्यजी ने भरद्वाजजी के सहाय के
जाश के लिये शंकर और पार्वती का प्रसंग छेड़ दिया और भरद्वाजजी के
प्रश्न का समाहार पार्वतीजी के प्रश्न में कर दिया ।

पार्वतीजी का प्रश्न भरद्वाजजी के प्रश्न से कहीं अधिक व्यापक और
गहन है । पार्वतीजी ने जान बूझकर शंकरजी को नहीं छेड़ा था । उनको
तो राम का रहस्य कुछ भी शत न था । जब शंकरजी ने गिरही राम का
अभिषादन किया और उनके प्रेम में मग्न हो गए, तब पार्वती के मन में कई
प्रकार के तर्क उठने लगे—

“शंकर जगतनय जगदीश, सुर नर मुनि सत्र नाथ सीसा ।

तिन्ह नृपमुजहिं कन्ह परनामा, कहि सन्निदानद परधामा ।
 भए मगन छत्रि नामु विलाकी, अबहुँ प्रीति उर रहति न राकी ।
 प्रस जा व्यापक निरज अज, अकल अनीह अमेद ।
 सा कि देह धरि होइ नर, जाहि न जानत वेद ।”

पार्वतीजी की समझमें यह बात न आ सकी कि परब्रह्म अवतार धारण कर सकता है । जब उनका ध्यान त्रिष्णु की ओर गया और उन्होंने विचार किया कि शायद भालानाय ने उन्हीं का अवतार समझकर राम का अभिषादन कर लिया हो, तब भी उनका चित्त शांत न हुआ । उन्होंने मन ही मन कहा—

“विष्णु जो सुरहित नरतनु धारी, सोठ सर्वग्य तथा त्रिपुरारी ।
 खाने सा कि अग्य इन नारी, ग्यान धाम श्रीगति असुरारी ।”

सती के इन प्रश्नों का समाधान न हो सका । शंकरजी ने उनके छल का देगकर उन्हें त्याग दिया और समय पाकर पार्वती के रूप में वे उनकी पत्नी हुई । सती के रूप में उन्हें जिस अज्ञान का कटु अनुभव हुआ था वे उस अज्ञान को नष्ट करना चाहती थीं, और राम के स्वरूप को अच्छी तरह समझकर तब कुछ और प्रसंग उड़ना चाहती थीं । निदान शंकरजी का शांत देखकर उन्होंने उनसे प्रश्न किया —

“मिलनाय मम नाथ पुरारी, त्रिभुवन महिमा मिदित दुम्हारी ।
 जौ मा पर प्रसन सुगरासो, जानिअ सत्य माहि निज दासी ।
 तौ प्रभु हरहु मार अघाना, कहि खुनाय कथा बिधि नाना ।
 दुम्ह धुनि रम राम दिन राती, सादर जगहु अनग अघाती ।
 राम सा अनय नृपति मुन सोइ, की अज अगुन अलग्न गति फाई”

औ नृपतनय ता ब्रह्म किमि ? नारि चिरह मति मारि ।

देखि चरित महिमा मुनत, भ्रमति बुद्धि अति मोरि ॥

जौ अनीह व्यापक विभु कोऊ, करहु पुताइ नाथ माहि साऊ ।
 अग्य जानि रिष उर अनि भरहु, जदि बिधि माह मिटै साइ करहु ।”
 पार्वती ने अनुनय विनय में यहाँ तक कह दिया कि—

“अदभि अविद्या नहि अधिहारी, दासी मन-जम प्रचन दुम्हारी ।

मृदु तत्व न साधु दुरावहि, भारत अधिकारी जहँ पावहिं ।”

साराश यह कि पार्वती बी ने शकर बी को रामचरित मानस कहने क लिये मना लिया और शकर बी उनके प्रश्नों के समाधान में मग्न हुये ।

अच्छा तो पार्वतीबी ने शकरबी से प्रश्न किया—

“गण्ड महाग्यानी गुनरासी, हरि सेवक अति निकट नवासी ।

तेहि केहि हेतु काग सन जाई सुनी कथा मुनि निकर पिहाई ॥

कहहु कवन विधि मा सवादा, दाउ हरिमगत काग उरगादा ।”

और शकरजी ने तुरत उत्तर दिया—

“बधन काटि गएउ उरगादा, उपना हृदय प्रचढ़ विषादा ।

प्रभु-बधन समुझत बहु मौंती, करत निचार उरग-आराता ॥

व्यापक ब्रह्म विरज बागीसा माया मोह पार परमीसा ।

सो अस्तार सुनेउँ अग माहा, देखेउँ सा प्रभाव कछु नारीं ॥

प्रत्यक्ष ते छूटहि, नर अपि आकर नाम ।

उरु निशाचर नौचिउ नागपात सोइ राम ॥

× × ×

तेहि मम पद सादर सिर नाना, पुनि आपन सदेह सुनावा ।

× × ×

मुनि ताकर विनीत मृदु जानी प्रेम सहित मै कहेउँ भगानी ।

× × ×

उत्तर दिशि मुदर गिरि नीला तहँ रह कागमुमुटि सुसीला ।

× × ×

माह मुनहु तहँ हरिगुन भूरी, हाइति मोह-जनित दुख दूरी ।”

शकरजी के कथनानुसार गण्ड बी काग के यहाँ गए । वहाँ जाते ही काग का उन पर कुछ ऐसा प्रभाव पड़ा कि उनका सारा समय दूर हो गया और उन्होंने कागमुमुटि से कहा—

‘मुनहु तात जाई करन आएउँ सो खन भईउ दरख तर पाएउँ ।

देखि परम पावन तर आसम, गएउ माह सख्य नाना भ्रम ॥

अथ श्रीराम-कथा अति पावनि, सदा सुखद दुःख पुन नसावनि ।

सादर तात मुनायहु मोही, बार बार बिनबौ प्रभु तार्ही ॥”

संवादों का जो संक्षिप्त परिचय ऊपर दिया गया है उससे इतना तो स्पष्ट ही है कि गोस्वामीजी ने प्रत्येक संवाद की याचना किसी न किसी विशेष उद्देश्य से की है। यद्यपि प्रत्येक संवाद का प्रतिपाद्य विषय यही है कि दशरथ के पुत्र राम ही परब्रह्म हैं और उन्हीं की भक्ति का प्रतिपादन वद पुराण और सत करते हैं, तथापि उसके प्रतिपादन की शैली में यह फर्क था सकता कि किस संवाद का महत्त्व क्या है। गोस्वामीजी ने संवादों के प्रसंग में ‘यथाश्रुत’, ‘यथामति’ और ‘अनुभव’ का उल्लेख बराबर किया है। यदि रामचरित-मानस की रचना शंकरजी ने की है तो रामचरित-मानस कागधुमुडि और याज्ञवल्क्य के लिये यथाश्रुत हुआ। शंकरजी के लिये रामचरित श्रुत था, किन्तु रामचरित मानस तो उनके लिये ‘यथामति’ था। अस्तु, ‘मानस’ उनके लिये ‘कल’ श्रुत’ नहीं, अपि तु उनकी ‘मति’ और ‘अनुभव’ का भी परिणाम है। कागधुमुडि की मति भी रामचरित मानस के अनुकूल ही है। उन्हें भी दश नात का अनुभव हो गया है कि राम भक्ति में सब कर लाभ मंगल और समार्थ सिद्धि के लिये काद अन्य साधन नहीं हैं। परन्तु याज्ञवल्क्यजी न तो अपने अनुभव का नाम लेते हैं और न अपनी मति का पुष्ट उल्लेख करते हैं। इस कारण हमारी समझ में यह है कि याज्ञवल्क्य और भरद्वाज का संवाद अन्य संवादों से बहुत कुछ भिन्न है। भरद्वाज का कभी राम के स्वरूप में मनुष्य संदेह हुआ हा, इसका पता ‘मानस’ से नहीं चलता। गोस्वामीजी ने भरद्वाज के संक्षेप में स्तुति लिख दिया है कि वे ब्रह्मवेत्ता, शान्ति राम भक्त थे और सदा सत्य चिंतन में लीन रहते थे। उनको न वो पार्वती की भौति भ्रम का कारण एक जन्म का दुःख सता रहा था और न गुरु का भौति संशय के कारण ऊपर-ऊपर भटकना पड़ा था। उन्होंने याज्ञवल्क्य के सामने संशय को न बरखा जब उन्हें पता चला कि याज्ञवल्क्यजी ब्रह्मादी और परम विवेका हैं। उनके हृदय में राम और ब्रह्म के स्वरूप में कुछ संशय न था। उन्होंने संशय को फलना इसलिये फर ला था कि इस प्रकार प्रश्न करने में याज्ञवल्क्यजी अवश्य ही कुछ राम-प्राप्ति करेंगे। याज्ञवल्क्यजी ने भरद्वाजजी

के साथ का ताड़-लगा, और स्पष्ट कहा भी—

‘राम भगत तुम्ह मन क्रम-जानी, चतुराई तुम्हारि म जानी ।

चाहूँ मुने रामगुन गूढ़ा कानहु प्रश्न मनहुँ अति मूढ़ा ॥”

भरद्वाजजी ने इसका विराध नहीं किया। याज्ञवल्क्यजी ने करना आरम्भ किया। उन्होंने सीधे रामचरित न कहकर पहले शिवचरित कह दिया। भरद्वाजजी मनायाग के साथ उसका सुनते रहे। याज्ञवल्क्यजी ने देग लिया कि भरद्वाजजी का रामचरित का रहस्य ज्ञात है। इनसे रामचरित मानस कहने की आवश्यकता है। मानस का सुन लेने से ये फिर कभी इस प्रकार प्रश्न न करेंगे। अतः एव उन्होंने भरद्वाज से कहा—

‘प्रथमदि मैं कहि शिवचरित नूता मरमु तुम्हार ।

मुनि संनक तुम्ह राम क रहित समक्ष विकार ॥

म जाना तुम्हार गुन सीला, कहा मुनहु अर रघुपति लीला ॥”

भरद्वाज तां जानते ही थे कि अवश कुमार राम हा परमता हैं और याज्ञवल्क्य ने भी अच्छी तरह जान लिया कि भरद्वाज केवल रामचरित सुनना चाहते हैं। पर इतने में ही उनका भयानकता ता हा नहीं सकता था। प्रश्न का उत्तर देना आवश्यक था। निश्चय उन्होंने उमा और शम्भु का सहाद सुना दिया जिसमें उक्त प्रश्न का परित समाधान किया गया था। हा सकता है कि कुछ लोगों का हमारा यह कथन खटकना हा और वे याज्ञवल्क्य के कथन का भरद्वाज के प्रति शिष्टाचार समझते हों। परन्तु याज्ञा विचार करने से स्पष्ट हो जायगा कि उनकी यह धारणा निराधार है। यदि भरद्वाज के हृदय में सत्यबुद्ध कादं सदेह हाता ता वे भी रामचरित मानस का सुनकर याज्ञवल्क्य का प्रति अपनी कृतज्ञता का ज्ञापन करते और उनका विश्वास दिलाते कि उनका सदेह नष्ट हा गया। परन्तु हम देखते हैं कि गास्वामीजी ने इस सहाद का उपसंहार इस प्रकार कर दिया है कि भरद्वाज का कुछ कहने का अवसर ही नहीं दिया गया। याज्ञवल्क्य ने भरद्वाज से कह दिया—

‘राम उपासक ज जग माहीं, एहि सम प्रिय तिनके कुटु नाहीं ॥”

और इन मुनियों के सहाद का उपसंहार हो गया। भरद्वाज ने इसका कुछ उत्तर न दिया। अस्तु, हम कह सकते हैं कि याज्ञवल्क्य और भरद्वाज

के सवाद की सबसे बड़ी विशेषता है उसके भाता की याग्यता । निदान इस सवाद का तत्त्वज्ञानियाँ का मनोविनाद अथवा शुद्ध सत्संग कहना चाहिए ।

याज्ञवल्क्य और भरद्वाज के प्रसंग में एक विचारणीय बात यह है कि इनके सवाद में शिवचरित की याज्ञा का गढ़ है । गोस्वामीजी ने रामचरित मानस के आरम्भ में ही शिवचरितका विधान कर यह सिद्ध कर दिया कि वस्तुतः रामचरित का अधिकारी यही है जो शिवचरित का प्रेमी है । जिसका शिवचरित न रुचा वह भग्न शिवचरित रामचरित-मानस का अवगाहन क्या करेगा और उस इस बात का पता भी कैसे होगा कि सच्चरित राम और शिव में कोई भेद नहीं है । गोस्वामीजी ने कागमुसुडि और गह्वर के सवाद में भी इसी का गुह्य किया है । परन्तु उसमें वह बात नहीं आ पाई है जो याज्ञवल्क्य और भरद्वाज के सवाद में है । इसका कारण स्पष्ट है । याज्ञवल्क्यजी भरद्वाजजी का परीक्षा लेने के लिये शिवचरित कहते हैं किन्तु काग जी अपनी आत्म कथा सुनाते समय यह दिखा देते हैं कि वास्तव में वही राम का प्रिय हो सकता है जिसे शिवजी प्रिय उगते हैं । सारांश यह कि गोस्वामीजी ने इन तत्त्वज्ञानियों के सवाद की याज्ञा मानस में इसलिये की कि हम राम और शिव के भेद को मिटा दें और देख लें कि जिस प्रकार परब्रह्म को लीला विस्तार की आवश्यकता इसलिये पड़ती है कि वह अपने आनन्दस्वरूप का आनन्द उठा सक उसी प्रकार तत्त्वज्ञानियों को भी इस बात की जरूरत है कि वे उसके चरित का अवलोकन करें और उससे आनन्द उठाएँ । इस दृष्टि से विचार करने पर स्पष्ट हो जाता है कि गोस्वामीजी ने याज्ञवल्क्य और भरद्वाजजी के सवाद की योजना रामचरित मानस में क्यों की और किस प्रकार उसके आधार पर सिद्ध कर दिया कि वास्तव में वही राम का सच्चा भक्त है जो शिव का भी सम्मान करता है और ज्ञान की चरमावस्था में भी रामचरित की अखण्डता नहीं करता; बल्कि उसी के गुण गान में आनन्द पाता है ।

योगियाँ अथवा सत्तों के उपद्रवों का उत्तर गोस्वामीजी ने शिव-पार्वती सवाद में दिया । भक्ति-मार्ग से शिव-पार्वती का क्या संबंध है इसका विवेचन यहाँ नहीं हो सकता । परन्तु इतना तो निवेदन कर देना अनिवार्य हो गया है कि मोरख तथा कबीर का सारा दर्शन तनशास्त्र पर अवलम्बित है । दृष्टांत

और 'महारस' का सारा विधान तंत्रसाहित्य में मरा पड़ा है और तंत्र ही में शिव-पार्वती-संवाद की व्यवस्था भी है। पुराणों ने यही से इसको अपनाया है। तंत्रों के भक्ति-मन्त्र को भागवतों ने किस प्रकार अपना लिया इसके परिशीलन की यही आवश्यकता है। यहाँ तो अभी इतना ही कहना भल जान पड़ता है कि गोस्वामीजी ने उसी चिरपरिचित शिव-पार्वती-संवाद में राम-भक्ति की प्रतिष्ठा की और यह दिखा दिया कि वास्तव में—

“तुम्हें जा कहा राम कोउ आना, जेहि सुति गाव धरहि मुनि ध्याना ।

कहहि मुनिहि अस अधम नर भसे जो माह पिसाच,
पापडी हरि-पद-विमल जानहि झूठ न सौच ।

×

×

×

×

मुकुर मलिन अब नयन बिहीना, रामरूप देखिहि किमि दीना ।

जिनके अगुन न सगुन पियेका, ज्वरहि कक्षित ग्रचन अनेका ।

हरि माया-मल जगत भ्रमाही, तिन्हहि कहत कहु अधटित नाही ।”

कहने का तात्पर्य यह कि भक्ति निरूपण की दृष्टि से यह संवाद बड़े ही महत्त्व का है और इसी में गोस्वामीजी के अध्यात्म अथवा दर्शन का परिस्फुरण हुआ है।

सती के हृदय में जो सदेह उत्पन्न हो गया था वह बहुत कुछ आध्यात्मिक था। सती भस्वी भोंति जानती थी कि ब्रह्म और विष्णु के स्वरूप में भारी भेद है। उनकी समझ में विष्णु का अवतार सभ्य था, किंतु यह बात वे न समझ पाती थीं कि ब्रह्म भी नर-देह धारण कर सकता है। जब शंकरजी ने राम को मन्त्रिदानद कहकर प्रणाम किया तब सती के हृदय में सदेह उठा—

“ब्रह्म जो व्यापक विरज अब अकल अनीह अभेद,

सो कि देह धरि होइ नर जाहि न जानत वेद ।”

सती का हृदय से ही सरोप न मिला। उनका तर्क बढ़ता ही गया—

“विष्णु जो सुरहित नर-तनु घारी, सोठ सबंग्य जया त्रिपुरारी ।

खोजै सो कि अम्य इव नारी, ग्यान घाम श्रीपति असुरारी ॥”

सती को काल चक्र के प्रभाव से पार्वती का रस मिला, पर उनका सदेह

वैसाही बना रहा । मदेह के निवारण के लिये एक दिन उन्होंने शंकरजी से बड़ी चिन्तन के साथ प्रश्न किया—

“जो नृप-तनय तो ब्रह्म किमि नारि-विरह-मति भारि,
देखि चरित महिमा मुनत भ्रमति बुद्धि अति भारि ।”

पहले की अंतर्दृष्टि में यह दृष्टि बिल्कुल भिन्न थी । परन्तु पार्वती की समझ में अब भी यह बात नहीं आती थी कि ब्रह्म नर होकर नर-चरित कर सकता है, यद्यपि अब उन्हें इस बात का बोध हो गया था कि यह उनके अज्ञान का परिणाम है । फलतः उन्होंने प्रणिधान के आधार पर माह-निवारण का साधु आग्रह किया । उनकी प्रार्थना को देखकर शिवजी ने समझ लिया कि अब उन्हें राम स्वरूप के जानने की मन्वी जिज्ञासा है । निदान वे उनके प्रश्नों का समाधान करने लगे ।

पार्वती को इस बात का पता चला था कि परमार्थवादी मुनि राम को ही परब्रह्म कहते हैं और वेद-पुराण भी उसी राम का गुण-गान करते तथा स्वयं शंकरजी भी दिन-रात राम ही का नाम जाते हैं । अस्तु, उनके हृदय में अब यह प्रश्न था कि राम का वाग्व्यक्त स्वरूप क्या है—राम ब्रह्म है कि देशरूप के पुत्र हैं कि स्त्री के विरह में मारे मारे फिरनेवाले सामान्य व्यक्ति हैं, अथवा सब कुछ नहीं हैं । पार्वतीजी के प्रश्नों के विश्लेषण से व्यक्त होता है कि उन्हें अवतारवाद में भी अशक्तता आसक्ति थी । परब्रह्म का अवतार उनकी समझ में नहीं आता था । इस पहले ही कह चुके हैं कि शुद्ध दर्शन का निबोध 'मानस' जैसे समचरित में नहीं हो सकता था । गोस्वामीजी अवतारवाद का प्रतिपादन एक कान्य ग्रंथ में, शास्त्रीय पद्धति पर, कहाँ तक कर सकते थे २ सच पूछिए तो उस समय अवतारवाद के प्रतिपादन की आवश्यकता भी न थी । कर्म-विपाक और जन्मांतर की प्रतिष्ठा के कारण अवतार कोई अजीब बात न थी । हिन्दु-जनता के सामने पुनर्जन्म का पंचदा गाथा बकाय था । पार्वती जी स्वयं अवतार के रूप में प्रतिष्ठित थी । उन्हें अवतारवाद पर विश्वास था पर उन्हें परब्रह्म के अवतार में मदेह उत्पन्न हो गया था । शंकरजी ने उन्हें समझा दिया—

“अगुन अरूप अलग्ग भव सोई, भगत-प्रेम बस सगुन सो होई ।

जो गुन रहित सगुन सोई कैसे, जलु हिम उपल विलग नहिं जैसे ॥”

शक्रजी से पार्वतीजी तर्क करने नहीं बैठी थी। उनको राम-नरित गुनना था। वे जानती थी कि राम बुद्धि के कठघरे में धरकर नहीं समझे जा सकते। अतः उनका संतोष हो गया कि परमेश्वर नर देह धारण कर नर-स्त्रीला क संकृता है। जब शक्रजी ने अच्छी तरह समझाकर उनके सामने स्पष्ट कर दिया कि—

‘जहि दामि गावहि बंद बुध जाहि धरहि मुनि ध्यान ।

साइ दसरथ मुत भगत हित कोसलपति भगवान ॥”

तब पार्वतीजी ने स्वीकार कर लिया कि—

“तुम्ह कृपाउ सत्र ससउ हरेऊ, राम सरूप जानि माहि परोऊ’ ।

राम-स्वरूप को समझ लेने पर पार्वतीजी ने फिर प्रश्न किया—

“राम महा निम्नय अविनाशी, सर्व रहित सत्र उर-पुर बासी ।

नाथ धरोठ नर तनु केहि हेतू, माहि समुझाइ कहु कृपनू ॥”

पार्वती का यह प्रश्न उचित ही महत्त्व का है। जब राम अपने हृदय में निवास करते हैं तब उन्हें शरीर धारण करने की क्यों आवश्यकता पड़ती है? पात यह है कि कबीर आदि सत्ता ने इस बात का बार आग्रह किया था कि राम हृदय में बसते हैं। अतः हृदय के भीतर ही राम का शौकना ठीक है। अस्तु, पार्वतीजी का भी प्रश्न कि जब राम हृदय में बसते हैं तब उन्हें उसी में क्या न देना जाय। राम शरीर धारण कर हृदय के बाहर क्यों दिखाई देते हैं? शक्रजी ने इस बात का उत्स्फूर्त पहले ही कर दिया था कि अज्ञानवश लोग राम के स्वरूप का नहीं जान पाते। जिनका हृदय दर्पण की भाँति स्वच्छ नहीं है उनका राम का साक्षात्कार उसमें किस प्रकार हो सकता है? सच बात तो यह है कि हृदय में राम की धूम भजानेवाले संतो ने इस बात पर ध्यान ही नहीं दिया कि यदि राम सच हृदय में बसते हैं तो मानव हृदय का कितना कबीर या गायन की आवश्यकता किस लिये पड़ती है। तर्क की दृष्टि से क्या यह पुष्ट पापउ नहीं है कि जो ‘हस उबारने’ के लिये आता है और ‘समर्थ का परगना’ लाता है वही शिष्ट जनता से

आग्रह करता है कि वह राम को हृदय के भीतर देखे और शरीरधारी राम को उस राम से सर्वथा भिन्न माने जिसे वह अपना पति समझता है ? भला यदि कोई कबीर से पूछता कि जब राम सबके हृदय में निवास करते ही हैं तब आपको हमारे बीच में आने की आवश्यकता क्या पड़ी और आपको क्या किसी ने हमारे पास भेज दिया, तब कबीर क्या जवाब देते ?

हाँ, कबीर के अनुयायियों में इतनी बुद्धि न थी पर गोस्वामीजी इस प्रश्न का महत्त्व का प्रश्न समझते थे। तभी तो उन्होंने इस प्रश्न का 'मानस' में विधान किया और उसका शंकरजी ने इस प्रकार समाधान भी करा दिया जो परंपरागत होने पर भी अपना अलग महत्त्व रखता है। शंकरजी ने पार्वती के प्रश्न का उत्तर दिया—

जन जन होइ धरम के हानी, चाढ़हि असुर महा अभिमानी ।
करहि धनीत जाइ नहि जरनी, सीढ़हि विप्र चेनु-मुर धरनी ॥
तब तब प्रभु धरि निनिघ सरीरा, हरहि कृपानिधि सजन पीरा ॥
यहाँ तक तो गीता का अनुवाद हुआ। इसके आगे अब तुलसीदास का मत समझिए।

“असुर भारि थापहि मुरगह राखहि निब भुति सेतु ।

जग विस्तारहि विषद जस, राम जनम कर हेतु ॥”

राम जन्म लेकर जिस निशद यश का विस्तार करते हैं उसकी उपयोगिता क्या है ? इसका समाधान भी शंकरजी ने कर दिया है—

छोड़ जस गाइ भगत मन तरही कृपासिंधु जनुहित तनु घरहां ॥”

राम के जन्म-ग्रहण करने और चरित करने का यहाँ प्रयोजन है कि लोक मर्यादा बनी रहे और मर्तों के लिये एक व्यवस्थित राजमार्ग बन पाय जिस पर चलने से उनके दोना लोक सचें और कहीं भी आनंद और विनोद की भागा कम न हो। शंकरजी ने राम के शरीर ग्रहण का कारण तो कह दिया, किन्तु उन्हें आशंका हो गई कि कहीं पार्वतीजी बाह्य का ही अधिक महत्त्व न दे बैठें। निदान उन्होंने कहा—

“हरि व्यापक सर्वत्र समाना, प्रेम तैं प्रगट होहि मैं जाना ।

देस काल दिसि निदिसिहु माहीं, कहहु सो कहाँ जहाँ प्रभु नाहीं ।

अग जग मय सब रहित बिरागी, प्रेम तें प्रभु प्रगटैं जिमि आगी ॥”

राम ही नहीं, राम के उल्लसक भी उन्हीं के साथ माध के मुख को त्यागकर शरीर धारण करते हैं और उनके साथ लगे रहते हैं—

‘निज हृन्म प्रभु अवतरे, सुर मदि गो द्विज लागि ।

सगुन उपासक सग तहँ रहे मोक्ष-मुख त्यागि ।”

पार्वतीजी के राम-सम्बन्धी प्रश्नों का समाधान हो गया । उन्होंने राम के स्वरूप और उनके शरीर-धारण करने का रहस्य जान लिया । उनको इस बात का भी पता चल गया कि राम नर लीला क्यों करते हैं । फिर भी उनकी समझ में यह न आ सका कि कैसे काग सा पक्षी भी भक्ति का अधि-कारी ही नहीं हो सकता प्रस्युत खगपति के सशय का निवारण भी कर सकता है । शकरजी ने कागमुमुडिजी को इतना महत्व दे दिया था कि राम-वन्म का महोत्सव देखने के लिये उनके साथ मनुज रूप में ‘चोरी’ से अयोध्या गए थे । पार्वतीजी काग के समक्ष में कुछ जानना चाहती थीं । अतएव जब शकरजी ने उनसे पूछा—

“उमा कहेउ सब कथा तुहाई, जो मुमुडि खगपतिहि मुनाई ।

कछुक रामगुन कहेउँ मखानी, अब का कहाँ सो कहहु भवानी ॥”

तब उन्होंने अपने हृदय के भाव को स्पष्ट उनके सामने रख दिया और कहा—

“विरति ग्यान विग्यान दृढ रामचरित अति नेह ।

बायस तन रउपति-भगति, मोहि परम सदेह ॥”

पार्वतीजी का सदेह और भी बढ़ गया था । काग तो राम भक्ति का उद्देश दे और हरियान खगपति उसका श्रवण करे । अस्तु, उन्होंने शिखी से पूछ ही तो दिया—

‘गरुड़ महाम्यानी गुनरासी, हरिसेवक अति निकट निवासी ।

तेहि केहि हेतु काग सन जार्द, मुनी कया मुनि निकर बिहाई ?”

कागमुमुडि और गरुड़ के संवाद की “सबसे बड़ी विशेषता यह है कि प्रजा वक्ता और राजा भोता है । इससे बँदकर अजीब बात भला क्या होगी कि निष्णु के निकट रहनेवाला खगपति एक चाडाल पक्षी

मे राम-भक्ति को दीक्षा देने जाय और उनके आश्रम को देखते ही उसका भ्रम नष्ट हो जाय ? पार्वतीजी को भी रामचरित देखकर मोह हुआ था, पर गुरुजी का मोह मुनकर तो वे और भी विस्मय में पड़ गईं। उनके आश्चर्यमय प्रश्न का उत्तर शंकरजी ने दिया। उन्होंने कहा—

“जय रघुनाथ कीन्ह रन-क्रीड़ा, समुन्नत चरित हात मोहि ब्रीदा ।
 इंद्रजीत पर आपु बंधाया, तब नारद मुनि गुरु पठाया ॥
 बंधन काटि गएउ उरगादा, उपजा हृदय प्रचंड प्रियादा ।
 प्रभु-बंधन समुन्नत बहु मूर्ती, करत विचार उरग-आराती ॥
 व्यापक ब्रह्म विरज बागीला, माया - मोह पाग परमीला ।
 सां अचतार मुनेउ जग मारी, देखेउ सां प्रभाव कहु नारी ॥
 भव बधन तैं छुटहि नर जर बाकर नाम ।
 स्वर्ग निराचर शेषैउ नागवास सोइ गम ॥

नाना भौति मनहि समुझावा, प्रगट न ग्यान हृदय भ्रम छावा ।
 खेदनिष्ठ मन तर्क बढ़ाई, भएउ मोहघस नुस्तरिहि नारै ॥”

गुरु भी पार्वती की तरह रामचरित को देख मोह में पड़ गए और नाना प्रकार के तर्क करने लगे। नागद, ब्रह्मा आदि के यहाँ से लौटकर स्वगुरु शंकरजी के पास चले। शंकरजी ने भी उनका समाधान किया—

“मिलेउ गुरु माग महे मोही, बधन भौति समुझावैं तोही ।”

और कृपाकर उनको काममुनिजी के पास भेज दिया। पार्वतीजी की समझ में यह बात नहीं आई कि शंकर सा राम का भक्त किसी राम-भक्त को इस प्रकार क्यों आत देता है। यह देखकर शंकरजी ने उनका समाधान करते हुए कहा—

“मैं जब तेहि सभ कहा बुझाई, चलेउ हरि मम पद सिद्ध नारै ।
 तातैं उमा न मैं समुझावा, रघुपति कृपा मरनु मैं पावा ॥
 होइहि कीन्ह कथहु अविमाना, सो ग्यावा चह कृपा निधाना ॥”

हैं, उन्हें इस बात का अभिमान हो गया था कि उन्होंने प्रभु का उद्धार किया। यही कारण था कि प्रभु ने उनके हृदय में कुछ ऐसी प्रेरणा की कि

शंकरजी से अनुग्रह न कर वे कागभुमुंडि के पास चल पड़े। कागभुमुंडिजी ने गरुड़ का आदर-सत्कार करते हुए कहा—

“नाथ कृताग्र्य भएँ मैं, तब दरसन स्वर्गगत ।

आगनु देह सां करी अब, प्रभु आएहु कंहि माज !”

और स्वर्गनिजी ने उत्तर दिया—

“देवि परम पावन तब आखन, भएउ मोह सत्य नाना भ्रम ।

अब भीराम-कथा अति पारनि, मदा मुग्ध मुख-पुंज नसारनि ॥

सादर तात मुनारहु मोही, बाग नार निर्या प्रभु सोही ।”

रामचरित मुनने के उपरांत गरुड़जी ने काग ने कहा—

“भएउ भाग मदेह, मुनेउँ सख्त रघुपति चरित,

भएउ राम-पद-नेह, तब प्रसाद बाधसतिहर ।”

अब उन्होंने अरते सदेह का भी स्पर्शकरण कर दिया—

“माहि भएउ अति मात प्रभु-वचन रन मँ निरखि,

निदानंद-बंदोह रामु बिरग वागन करग ।

देवि चरित अति नर अनुसारी, भएउ हृदय मम ममय भारी ।

सोइ भ्रम अर हित कहि मैं जाना, कीन्ह अनुग्रह रूपनिधाना ॥

जा अति आवन व्याकुल होई, तब छाया मुग्न जानै सोई ।

जौं नहि होत मह अति मोही, मिलतैउँ तात करन विधि ताही ।”

कागभुमुंडिजी ने गरुड़ जी से निवेदन किया—

“तुमहि न संसय मोह न माया, मोपर नाथ कीन्ह तुम्ह दाया ।

पटै मोह निम गगपति तोही रघुपति दीन्ह बडाई मोही ॥

x

x

x

x

मायाघत मतिमंद अभागी, हृदय जगनिका बहू विधि लागी ।

ते सट हठ-वन संसय करही, निज अग्यान राम पर घरही ॥”

अस्तु, कागभुमुंडिजी ने स्पष्ट कर दिया कि रामचरित का उद्देश्य है कि भक्तों को बड़ाई मिले और लोग राम-भक्ति का आनंद उठा सकें। प्रमाण के लिये उन्हें अन्याय जाने की आनंदयकता न पड़ी। उन्होंने अपनी आप कह दी। उन्हें भी राम चरित देखकर मोह हो गया था—

‘रुग्णसि नृप-शजिर निहारा, नाचहिं निज प्रतिमित्र निहारी ।
 मो मन करहिं त्रिभिष विधि कीडा, धरनत चरित होति माहि प्रीडा ॥
 किलकत मोहि धरन जत्र घावहिं, चलोँ मागि तत्र पूष दिखागहिँ ।
 आवत निषट हँसहिं प्रभु, भाजन रुदन कराहि ।
 जाँँ समीप गहन पद, फिरि फिरि चितै पराहि ॥
 प्राकृत सिमु इव लीला देनि मण्ड माहि माह ।
 करन चरित्र करन प्रभु चिदानन्द-सदोह ॥’

कागधुमुष्टि के माह का निवारण जिस प्रकार हुआ उसका रामचरित मानस के पाठक जानते ही हैं। उस कथन की आवश्यकता नहीं। प्रसंगवश यहाँ इतना कहे देते हैं कि कागधुमुष्टि का भक्ति मिली थी, फिर भी उनको रामचरित देखकर मोह हो गया। इस मोह का दूरकर गरुड़जी और पार्वतीजी का व्यक्त हो गया कि वास्तव में रामचरित हो ज्ञानद का विधायक है। रामचरित का ज्ञानद न ले जा गम की मर्यादा में लीन होता है वह संदेह सागर में डूब जाता है प्रणिधान एवं राम के प्रसाद के बिना उसका उद्धार किसी उपाय से नहीं होता। कागधुमुष्टि ने गरुड़ के सामने यह प्रत्यक्ष कर दिया कि मर्यादा का पालन और भक्ता का निराह राम कितनी आवश्यकता की और तत्परता से करने हैं। उन्होंने दिखा दिया कि राम का कहना कितना सही है—

‘भगतिवत अति नीचः प्राणी, माहि प्रानप्रिय अति मम जानी ।

× × × ×
 पुण्य नपुसक नाति नर जीव पराचर कोह
 भगति भाव भनि कष्ट तनि माहि परम प्रिय साह ॥’

इस प्रकार हम देखते हैं कि गोराम्भीने कागधुमुष्टि और गरुड़ के संवाद में रामचरित की महिमा का निदर्शन किया है और पार्वतीजी के उम प्रश्न पर प्रकाश रखा है जो उन्होंने रामचरित के संबंध में शंकरजी से पूछा था। राम के नर लीला करने का उद्देश्य है कि नर राम में अपना रूप देख सकें और अपने हृदय का तादात्म्य उनके हृदय के साथ स्थापित कर सकें। -
 कागधुमुष्टि न भक्ति का निरूपण बड़ी तत्परता से किया। यदि भक्ति के

स्वरूप से परिचित होना हो तो कागभुमुडि और गरुड़ क सवाद पर ध्यान देना चाहिए। गोस्वामीजी ने जिस आदर्श संत मत का प्रतिपादन किया है वह यही संत-मत है। कागभुमुडिजी ने गरुड़जी से स्वतः कहा है—

“राम अभित-गुन-सागर थाह कि पावै कोइ।

सतन्ह सन जस कछु मुनेटैं तुमहिँ सुनाएउँ सोइ।”

काग का समय केवल राम-गुण-गान में व्यतीत होता था। जब शकरजी सती के वियोग में दुखी हो रहे थे तब मराल के रूप में उन्होंने कागभुमुडि के यहाँ निवास किया था, और वहीं उनका विशेष आनन्द भी मिला था। ऐसे महात्मा संत की चर्चा थी—

‘पीपर सर तर ध्यान जो-धरइ, जाप बग्य पाकरि तर करइ।

आमछाँइ कर मानस पूजा, तजि हरि भजनु कासु नहिँ दूजा ॥

नर तर कह हरि-कथा प्रसंगा, आरहिँ मुनिहिँ अनेक बिहगा।

रामचरित विचित्र विधि नाना, प्रेम सहित-कर सादर गाना ॥

मुनिहिँ सकल मति विमल मराला बसहिँ निरतर जा तेहि ताला।”

काग की इस चर्चा में विचारणीय बात यह है कि इसमें जप यज्ञ और ध्यान का भी विधान है। काग ने जा कुछ गरुड़जी से कहा उसके सबध में उनका कथन है—

“निज मति सरिस नाथ मैं गाया, प्रभु-प्रताप महिमा खगराया।

फटेउँ न कछु करि जुगुति प्रियेखी यह सब मैं निज नयननि देखी ॥”

और कागभुमुडिजी क अनुभव तो यह है—

“निज अनुभव अब कहौं खगेरा, विनु हरि भजन न जाहिँ कलेरा।”

निष्कर्ष यह कि जिस सत-मत के नाम पर जनता ठगी जा रही थी उसका खडन कर गोस्वामीजीने जिस व्यवस्थित सत-मत का प्रतिपादन किया वह यही कागभुमुडि का सत मत है। इसमें यह दिता दिया गया है कि भक्तिका अधिकारी प्राणिमान है। पर वास्तव में भक्त वही है जो धर्म-व्यवस्था अथवा धर्म की मर्यादा का ध्यान रखता है। जो धर्म द्राही है, वेद पुराण की निंदा करता है, वह वस्तुतः भक्त नहीं और चाहे वो कुछ हा—

“जा नहिँ दंढ करौं खल तारा, अष्ट हाइ अति मारग मोरा।”

ने इसी तथ्य का निदर्शन किया गया है। परंतु इसमें किसी का नीच कह सकना अवमान नहीं किया गया है। इसका सबसे दृढ़ प्रमाण यह है कि कागमुमुंडिजा को भक्ति-प्रभाव के कारण काग तन अत्यंत प्रिय है और जगराज के समान स्वच्छ पत्नी उसी चाँडाल काग में भक्ति का स्वरूप समझता है। निदान, कागमुमुंडि और गरुड़ का संवाद मत-मत-प्रतिपादन की दृष्टि से मानस में रखा गया और फलतः जनता के सामने भक्ति का श्रुति-प्रतिपादित रूप अत्यंत मनोरम रूप में आ गया।

उक्त संवादों के विषय में अबतक जो कुछ कहा गया उसमें हमने देखा दिया कि याज्ञवल्क्य और भरद्वाज का संवाद तत्त्वज्ञानी मुनियों का संवाद है जो धर्म और शास्त्र के नाना अंगों पर विचार करते करते तथ्य ज्ञात हो जाते हैं तथा मनाविनोद के लिये कुछ राम-चर्चा भी कर लेते हैं और हमारे सामने यह दृष्ट कर देते हैं कि शानियों का भी राम-चरित अत्यंत प्रिय है। शिव-पार्वती-संवाद की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उसके यन्त्रा और धाता गृहस्थ अथवा पति पत्नी हैं या देवता अथवा उपास्य दाते हुए भी रामायण के रूप में हमारे सामने आते हैं और हमें रामभक्ति के साथ ही साथ राम-स्वरूप का भी बोध करा जाते हैं। तीसरे संवाद के सचय में हम कह ही चुके हैं कि उसका वक्ता चाँडाल प्रजाधार धाता हरियान राजा है और उसमें निरूपण किया गया है श्रुति-प्रतिपादित भक्ति का। कहने का तात्पर्य यह कि गोस्वामीजी ने प्रत्येक संवाद की योजना किसी दृष्टि-विशेष को सामने रखकर ही की है। रामचरित-मानस के प्रत्येक वक्ता 'यथाश्रुत' 'यथामति' एवं 'अनुभव' के आधार पर विशेष ध्यान रखते हैं जिसमें कि उनका कथन वेद, पुराण और संत-मत के अनुकूल हो। यद्यपि मानस के प्रत्येक वक्ता का ध्यान भक्ति के इन तीनों श्रोतों पर है और प्रत्येक वक्ता उनकी त्रिवेणी का रस-पान करा रहा है तथापि याज्ञवल्क्य वेद, शिव-पुराण, एवं कागमुमुंडि संत-मत के अधिष्ठाता हैं। रहा गोस्वामी तुलसीदास की बात। वे तो समय से छाम उठानेवाले जीव ठहरे। उनका आग्रह है कि जब वेद, पुराण, संत सभी रामचरित का गुणगान करते हैं तब हम पामर भाणियों को उसमें क्यों आगच्छि होनी चाहिए? जब पार्वती का प्रेम भिन्न

गया और उनके हृदय में भी राम की दृढ़ भक्ति उत्पन्न हो गई, जब गुरुद्वारा भी संशय नष्ट हो गया और उनकी भी राम में नवीन रति हो गई तब हम आप राम का गुण-गान क्यों न करें। यदि आपके हृदय में इस बात का संदेह हो कि आप न तो पार्यती के समान देवता हैं और न गुरु के समान हरियान तो आश्चर्य यह संदेह निरा निराधार है। आप तुलसी को ही क्यों नहीं देखते जो—

“जाश्री कृपा-लव-लेश तैं मतिमद तुलसीदास हैं।

पाएउ परम विस्वाम राम समान प्रभु नारी कहैं ॥”

राम की तनिक सी कृपा के प्रभाव में परम विभ्राम को प्राप्त हो गया तो—

“रामहिं मुमिरिध गानव रामहि, संतत मुनिअ राम-गुन-प्रामहिं।

जामु पतित पावन यह जाना, गावहिं कवि-भुति-संत-पुराना।

साहि भवहिं मन तजि कुटिलादें, राम भजे गति के नहिं पाई ? !”

अथ रामचरित-मानस के संवादों के विहायलाकन में संक्षेप में हम कह सकते हैं कि गोस्वामी तुलसीदास ने बहुत सोच समझकर ही इन संवादों की योजना रामचरित में की है। रामचरित मानस में इन संवादों के अतिरिक्त और क्या है जो इन्हीं अन्य रामायणों में अलग करता और इतना हृदयप्राप्ती बना देता है ? हम यह नहीं कहते कि रामचरित-मानस की प्रबंध-रचना अथवा गोस्वामीजी की काव्य-कौमुदी लोगों के हृदय में अमृत-चर्या नहीं करती। नहीं, हमारा तात्पर्य यह कदापि नहीं है। हमारे कहने का सीधा-सादा अर्थ तो यह कि संवाद ही रामचरित-मानस के मर्म और गोस्वामीजी के हृदय के दूत हैं। यदि आप उनकी अवहेलना करते ही जायेंगे तो आप ‘मानस’ का अवगाहन कर नृत मले ही हो लें पर आप गोस्वामीजी के मानस को समझ नहीं सकते और साहित्य-समीक्षा के क्षेत्र में आप उनके हृदय की छीछालेदर अवश्य करेंगे। क्या ही अच्छा होता, यदि हिंदी-साहित्य के स्वयं मर्मज्ञ ‘मानस’ के रहस्य को समझ लेते और तब फिर रामचरित-मानस की आलोचना कर उसकी नवीनता को महत्त्व देते। आशा ही नहीं, दृढ़ विश्वास है कि जो लोग संवादों की विशेषताओं की समझने रखकर, प्रसंग पर ध्यान रखते हुए, उसके स्थलों की भीमांसा करेंगे उनको स्पष्ट अवगत हो

भायगा कि गोस्वामीजी किसी भी रूप में 'घातक' नहीं करे जा सकने । यदि घातक हैं भी तो छोटुप, व्यसनी और पापटियां के पापड़ के उाके कदारि नहीं । कविकर्म के भक्तों और साम्यवाद के पक्षा को एक बार इस दृष्टि से भी रामचरित मानस का अध्ययन कर लेना चाहिए । यदि फिर भी उनके शांति न मिले तो गोस्वामीजी का यह पद स्मरण करें—

‘ज सदा सबल रहित नहि संतह कर साथ ।

तिन्ह कहँ मानस अगम अति, जिनहि न प्रिय रघुनाथ ॥”

यदि इतने पर भी संतोष न मिले तो समझ लें कि—

‘सकल पदारथ एहि जग माहीं करम हीन नर पावत नाहीं ।

जा हा, हम तो ऐसे कर्म-हीन नर नहीं दिखाई देते जो भाग्य का अवगाहन कर राम रस न चरें और अपने जीवन को सदैव पीरा बनाए रहें । औरोंकी बात हम नहीं कहते स्वयं गोस्वामीजी ने इसे—

‘नुरसरि-सम सब कहँ हित होई’

कहा है ।

और किस उल्लास से घोषणा की है—

पाद न केहि पतितपावन राम मजि मुनु सठ बना ।

गनिका अजामिल व्याघ्र गीघ गजादि खल तारे मना ।

आभीर जवन किरात खल शपचादि अति अवस्थ जे ।

कहि नाम बारक तेपि पावन होहि राम नमामि ते ।

रघुचमभूषन-चरित यह नर कहहिं सुनहिं ज गावही ।

कलिमल मनोमल घाइ विनु अम रामधाम सिधावहीं ।

८—एक तापस

गोस्वामी तुलसीदासजी ने रामचरित मानस की रचना जिस दृष्टि से की है उसका ठीक-ठीक पता न होने के कारण उनके 'मानस' के विषय में अनेक मतभेद चल पड़े हैं। उन्हीं मतभेदों में से एक मतभेद है रामचरित मानस में एक तापस का प्रसंग। जो लोग रामचरित मानस को केवल रामचरित मात्र समझते हैं उनसे हमारा नम्र निवेदन है कि वे कृपाकर रामचरित की भूमिका का एक बार भलीभाँति पढ़ लें और तब फिर रामचरित मानस की मीमांसा में लगें। अन्यथा कभी भी उन्हें रामचरित मानस का साक्षात्कार न होगा और वे सदा प्रमाद या व्यामोहग्रस्त उसमें मीन-मेघ निकालते ही रह जायेंगे। खड्ग के पात बन जायेंगे।

रामचरित मानस में शुद्ध रामचरित से जुटे हुए या फुटकर प्रसंग हैं उनके विषय में बायजी का निर्देश है—

औरत कथा अनेक प्रसंगा । तेह सुक पिक बहु बरन बिहगा ॥
तथा—

बिच बिच कथा बिचित्र विभागा । अनु सरि तीर तीर बन बागा ॥

कहना न हागा कि इसी विचित्र कथा में से एक कथा उस तापस की भी है जिसे लोग न जाने क्यों प्रशस्त करताते हैं। उस तापस का परिचय गोस्वामी जी इस प्रकार देते हैं—

तेहि अवगर एक तापसु आवा । तेजपुज लघु बयस मुहावा ॥

कवि अलखित गति चेष्टु मिरागी । मन कम वचन राम अनुरागी ॥

यह तापस कहाँ से टपक पड़ा, इसका ज्ञान लेना कुछ कठिन नहीं। यह भी उन्हीं तीरवामा नर-नारिया में है या 'घाए निज काज बिसारी।' है या यह उन्हीं में एक पर वास्तव में है यह उनसे सर्वथा भिन्न ही। उनमें या 'बृद्ध' और 'सयाने' में वे भी 'करि जुगुति रामु पहिचाने।' सो भी किस रूप में पाटिमान तब कुत दसता नॉ तो विचार कीजिये। ठीक उसी

दशरथ के पुत्र राम के रूप में न जा 'मनहि चले पितु आगमु पाइ ।' मित्र
यह तापस उन्हें किस रूप में देखता है ठीक इसे भी तो देख लीजिये—

सजल नयन तन पुलक निच इष्ट देख पहिचानि ।

परेउ दट बिमि धरनि तर दसा न जाइ प्रगानि ॥

फिर तो—

राम सप्रेम पुनः उर लागा । परम रक अनु पारस पावा ॥

मनहुँ प्रम परमारथ दाऊ । मिश्रत धरै तन कह उबु काऊ ॥

गहुरि लगन पायह साद लागा । लीन्ह उठाइ, उमगि अनुसागा ॥

पुनि सिय चरनधूरि धरि सावा । जननि जानि सिमु दान्ह अर्धासा ॥

निपाद मन्त्रा कर चूकनेवाला था, उसने भी श्रद्धा प्रणाम किया । तबसे
ताड़ गया कि यह निपाद नहीं वस्तुतः रामवनेही है । निदान अपना भाव
जानकर मिलत मुदित ।' निपाद से मिल लन क बाद उस उस भीड़ का
गिन्ता न हूइ जा उसके पास ही पठताता और निपाद कर रहा थी कारण,
उसने यह मन्त्राभौति परिचित था । उसने कुछ बातचीत करने की आवश्यकता
उसे न थी । मयादा तथा शुद्ध भक्ति का उपदेश यह अपने आचरण में
दे रहा था और उस स्थिति में भी बता रहा था कि राम दशरथ के पुत्र का
नहीं प्रत्युत कुछ और भी है । बस यह राम रूप अमृत के पान में रग्न
हा गया था । उसे किसी अन्य का क्या पड़ा थी जो उसकी मुधि हता ?

इसका भी तो विचार होना चाहिये ? या यों ही खेपक रह देंगे तो सारी उत्पन्न सुख जायगी ?

मुनिये—

अवध आज्ञा आगमी एकु आया ।

करतल निरखि कहत सब गुनगन, बहुत न परिचौ पायो ॥

बूढ़ा उड़ो प्रमानिक ब्राह्मन सकर नाम सुहायो ।

मैग निनु सिष्य, सुनत बौसल्या भीतर धरन बुलायो ॥

फिर आगे सामने एक 'शिष्य-शिष्य' आ गया । क्या आप बता सकते हैं कि यह कौन है ? जाने राजिये । अभी इस शिष्य-शिष्य के सीपने-समझने के दिन हैं । अभी ने उसके पीछे क्यों पड़ गये ? पर उस 'बूढ़ा उड़ो प्रमानिक ब्राह्मन' को हाथ से न जाने दीजिए । उसका नाम शकर है 'शकर' । उससे आरका पूरी मदद मिलेगी । उसकी कृपा से आपको उस तापस का भी पता चउ आया जिसे आप न जाने क्यों ऊपरी समझते हैं ।

अन्त होगा, पहले शकरजी की चोरी का जान लीजिये । ध्यान से मुनिये आप गिरिजाजी से क्या कह रहे हैं—

औरत एक कहै निज चारी । मुनु गिरिजा अति दृढ़ मति तारी ॥

कागधुमुडि संग हम दोऊ । मनुब्रह्म जानद नहिं कोऊ ॥

परमानंद प्रेम सुख फूले । बीबिन्ह फिरहिं मगन मन भूले ॥

शकर जी जानी ब्राह्मण ठहरे और कागधुमुडिजी चाशाल पक्षी । फिर भला उनका साथ कहाँ तक निग रहता था ? दोनों को प्रभु दर्शन की इच्छा हुई । एक ने तो 'बूढ़ा उड़ो-प्रमानिक ब्राह्मण' का रूप धारण किया और दूसरे ने काक पक्षी का । एक ने कौसल्या जीका चकमा दिया तो दूसरे ने सीधे राम काही अम्ना रूप दिखाया । काक धुमुडि क्या किया करते थे, इसे भी देखें—

जब जब राम मनुज तनु धरहीं । भक्त हेतु लीला बहु करहीं ॥

तब तब अवधपुरा मैं जाऊँ । बाज चरित बिगकि हरपाऊँ ॥

जन्म महात्सव देखउँ जाइ । वरप पाँच पहर रहै लोभाइ ॥

जन्म-महोत्सव देखने के लिये एक बार 'मनुज' रूप धारण कर 'शकर' का

माय दे दिया, पर प्रभु के साथ क्रीड़ा करने के लिये फिर वही पुराना काक रूप ग्रहण कर लिया । कारण, इसी में उन्हें यह सुभीता था—

लरिकाईं नहँ बहँ फिरहिं, तहँ तहँ संग उड़ाउँ ।

जूठनि परद अबिर महँ, सो उठाइ करि खाउँ ॥

कागमुमुंडि जी की यह लीला देखकर शंकरजी ने अपना अलग मार्ग निकाला और किस सफाई से उनसे आगे बढ़ 'भवन के भीतर' पहुँच गये । वहाँ उनकी क्या दशा हुई, तनिक इसे भी देखें—

नखसिख बाल बिलोकि विप्रतनु पुलक, नयन बल छाया ।

सै लै मोद कमल-कर निरपत, उर प्रमोद न अमायो ॥

किन्तु वह 'शिशु शिष्य' चुपचाप वहीं पड़ा पड़ा शंकर जी के इस अलौकिक प्रेम को ताड़ रहा है और अभी इतने से ही सन्तोष कर रहा है कि 'मयो सबको मनमायो ।' उसके इष्टदेव अभी उसके सामने नहीं आये । हाँ, शंकर जी के प्रसाद से उसे राम-स्वरूप का साक्षात्कार हो गया । उसने राम को जान लिया ।

वह 'शिशु-शिष्य' अथवा वह 'लघ्वयस तापस' देवता या पक्षी नहीं प्रसूत मानव है । उसे तो उस राम की चिन्ता है जो—

असुर मारि थापहिं मुरन्ह, राखहि निज भुति सेतु ।

असु, वह उसी राम की घाट जोड़ रहा है और आहत पाते ही उसके लिये दौड़ पड़ा है ।

परन्तु वह शिशुरूप को महसूस क्यों देता है ? क्या इसका भी कुछ रहस्य है ? हाँ, है । इसका रहस्य उसी के मुँह से सुन लीजिए । उसका कथन है—

जैहि सरीर रति राम सों, सोइ आदरै मुजान ।

बदरदेह तबि नेह वस, वानर मे हनुमान ॥

यदि उसने इस कथन में कुछ सन्देह हो तो कृपया कागमुमुंडि के कहने पर ध्यान दीजिये और देखिये कि उसका वास्तविक पक्ष क्या है । कागमुमुंडि कहते हैं—

एहि तन रामभक्ति में पाई । ताते मोहि ममता अधिपाई ॥

जोहि तें कह्यु निज म्यारथ होई । तेहि पर ममता कर सय बाई ॥

इतने से ही उन्हें मतोय नहीं होता । आगे और भी खुलकर किछ तपाक से कहते हैं—

गम विमुख यहि निधि सम देही । कवि कोविद न प्रसंसहि तही ॥

रामभगति यहि तन उर जामी । ताते मोहि परम प्रिय स्वामी ॥

यदि यह ठीक है तो अवश्य ही वह 'शिश्नु-शिष्य' अथवा 'लघुवयस तापस' रही तुलसीदास है जिसने अपने सम्बन्ध में स्वतः स्पष्ट कहा है—

बाल्यनेम्ये यन राम सनमुख मया,

रामनाम लेत, मोंगि खात दूक्याक जं ।

पन्यौ लाकरीति में, पुनीत प्रीति रामराय

मोहबस्त बैठो सोरि तरकि तराक हं ॥

गोटे स्वाटे आचरन आचरत अनायो

अवनीकुमार, सोप्यो रामपानि राक हों ।

तुलसा गुसाइ भया, मोडे दिन भूलि गयो,

ताका फल पावत निदान परिपाक हं ॥

अब आप ही कहें, उसे 'बाल्यन' या 'लघुवयस' न प्रिय हो ता और क्या प्रिय हो । अन्य अवस्थाओं से ता उसे प्रेम नहीं बल्कि घृणा है । उन पर उसकी ममता किछ प्रकार टिक सकती है ? निदान हम देखते हैं कि वह इसी 'बाल्यन' को पसंद करता और समय समय पर इसी का उल्लेख भी करता रहता है ।

निवार करने की गत है कि गोस्वामी तुलसीदासजी ने अपने को क्यों शिश्नु शिष्य के रूप में देखा है और शकर जी का बूढ़े आगमी गुरु के रूप में । बात यह है कि वास्तव में गोस्वामी जी के सच्चे गुरु हनुमान जो अथवा स्वयं शकर जी ही थे । गुरु की धन्दना में स्वतः गोस्वामी जी ने कहा भी है—

चन्दे राधमय निस्थि गुरु शकरस्त्विति ॥

यमाश्रितो हि वक्रोऽपि चन्द्र सर्वत्र चन्द्रते ॥

भ्रमा में भी इसी बात का निर्देश उगहाने इस प्रकार कर दिया है—

बदल गुरु पद कज कृपासिन्धु नररूप हर - ।

महामोह तम पुत्र जानु वचन रति कर निकर ॥

‘हर’ के सम्बन्ध में गोस्वामी जी का कथन है—

जानि रामसेना सरस, समुद्रि करब अनुमान ।

पुरुषा ते सेरक भये, हर ते मे हनुमान ॥

अस्तु, हम देखते हैं कि हनुमान जी की प्रार्थना में गोस्वामी जी इस तथ्य का स्पष्ट-निर्देश करते हैं कि—

जानत जहान हनुमान को निराकर्षी जन

मन अनुमानि, बलि, बाल न तिसारिए ।

हनुमान का यह अनुकम्पा कितनी पुरानी है, कुछ इसका भी ता द्बिचार करें—

गालक त्रिलाकि बलि, गारे तैं आपना किया,

दीनप्रभु दया कीन्ही निरुपाधि न्यारिय ।

निदान हमें मानना पड़ता है कि गोस्वामी तुलसीदास जी ने ‘मानस तथा ‘गीतागोली’ में स्वतः अपने आप ही का तेजपुत्र लघुवयस तापस’ एवं ‘शिशु-शिष्य’ के रूप में अंकित किया है और इस बात का प्रत्यक्ष दिला दिया है कि—

निज दृच्छा प्रभु अवतरइ मुर महि गा द्विज लागि ।

सगुन उपासक संग तँह रहे मोच्छ सत्र त्यागि ॥

साथ ही—

तत रह तन माहि प्रिय, भयउ रामपद नेह ।

निज प्रभु दरसन पायउँ, गए सकल संदेह ॥

हैं तो गोस्वामी तुलसीदास की इस प्रवृत्ति का बलीर्भावति हृदयगम करने के लिये यह आवश्यक है कि सुरदास का भी कुछ अध्ययन कर लिया जाय और उनसे उस सक्त का पाठकों के सामने रख दिया जाय जिसमें

* वास्तव में कुछ पाठ यही है। ‘हर’ और ‘हार’ के विभेद की चर्चा हम फिर कम करेंगे। ‘नरहरि’ के आग्रह से ‘हर’ का ‘हरि समझ लेना ठीक नहीं।। कुछ तो ‘निकर’ से ‘हर’ की हा ठीक बैठती है।

उन्होंने अपने को 'दादी' कहा है। सो सुरदास का काम ही या कीर्तन करना। उल्लासचर्य ने उन्हें यही काम सौंपा भी था। फलतः इसी में उन्हें प्रजनिहारी की दिव्य झाँकी दिखाई देती है। उनका आग्रह भी है—

दीजै मोहि कृपा करि सोई जा हौ आयो माँगन ।

जमुमति सुत अपने पायन जग खेलत आवै आँगन ॥

जग तुम मदनभाहन बरि टेरो इहि मुनिकै घर जाऊँ ।

हौं तो तेरो घर का दादी सुरदास मेरा नाऊँ ॥

सुरदास सामान्य दादी नहीं है। देखिये न—

जाका नेति नेति अति गायत तेइ कमलपद घाऊँ ।

हौं तेरो जन्मजन्म को दादी सुरदास कहि गाऊँ ॥

इतने पर भी यदि किसी का हमार उक्त निष्कर्ष में सन्देह हो तो उस अच्छी तरह समझ लेना चाहिये कि यह कव्य और भाव का होना है, तर्क अथवा हेतुवाद का नहीं। जग भक्ता क भगवान् नित्य और एकरस है तब उनकी निष्पत्ता और एकरसता में सन्देह क्या? आखिर मानव जीवन की इति कहौ होगी? कुछ इसका भी पता है? जा हा नुलसीदास की तो स्पष्ट धारणा यह है—

रामराज भइ कामधनु महि सुख सपदा लाक छाप ।

जनम जनम जानकानाथ के गुनगन तुलसीदास गाए ॥

अस, हम तो इसी 'जनम जनम' का प्रमाण मानते हैं कुछ आर नहीं।

९-सोरों की तुलसी-सामग्री

गात्सामों तुलसीदास की रचनाओं का खण्डों में मुद्रित करने की बात चल ही रही थी कि उनकी जीवनी श्री क्षेत्रों में नष्ट हो गई और न जाने किन्तु महानुभाव उन की जीवनी की पेटी हाथ में लेकर आए और शोध के क्षेत्र में गढ़ बढ कर हाथ दिवाने लगे। परन्तु सच पूछिए ता इस क्षेत्र में नैसा ऊथम सनाढ्य-संसार-आदालत ने मचाया पैसा किसी अन्य ने नहीं।

सोरों-सवधी सामग्री जनता के सामने ला चुकी है। उस की छान-बीन भी कुछ हुई है। पद्यतः हिंदी साहित्य सम्मेलन के प्रतिनिधि श्री माताप्रसाद गुप्त का निष्कर्ष है—

“इस कुछ सामग्री का एक सामान्य पारचय प्राप्त कर लेने के अनन्तर अब हमें उस की प्रामाणिकता के संबंध में विचार करना चाहिए।

‘(१) जब हम उपर्युक्त चालाक की प्रति की प्रामाणिकता के संबंध में विचार करने लगते हैं तो हमें नीचे लिखी बातें खटखटी हैं—

“(अ) पुष्पिका की अंतिम पंक्ति और अंत से दूसरी पंक्ति के बीच में एक छोटी अड़ी रेखा इस प्रकार गीची हुई है कि उससे जान पड़ता है कि पुष्पिका उस के ऊपर ही समाप्त हो गई थी, और पद्यतः उस के नीचे वाली पंक्ति अर्थात् अब इस अंतिम पंक्ति में नीचे तीन छोटी अड़ी रेखाएँ एक दूसरे के सामानांतर संभवतः यह प्रकट करने के लिए गीची गई हैं कि इस पंक्ति ऊपर गीची रेखा की समाप्ति-सूचक न मानी जावे। इस से वह बात और भी प्रकट हो जाती है कि पुष्पिका की समाप्ति पद्यतः गीची वाली रेखा पर ही हो चुकी है।

‘(ब) अंतिम पंक्ति की लिखावट गाय प्रति और पुष्पिका की लिखावट से पूरा पूरा मेल नहीं खाती, दोनों में शैली, गति, अक्षरों के आकार, सिरोंरेखा, सचाई और समष्टि की आर पड़ने लगे हुए पंक्ति में अक्षरों की गति में अंतर जात होता है, यद्यपि अक्षरों के बीच के फास और उनकी

यनावट में सत्य दिखाई पड़ता है। इन लिखावटों का अमलान गोलार्ध और चतुर्ध की दृष्टि से इस लिए नहीं किया जा सकता है कि अंतिम पंक्ति में अक्षरों के ऊपर स्याही फेर कर उन्हें बिगाड़ दिया गया है।

“ स) अतः से दूसरा पंक्ति में प्रतिलिपि की जा तिथि दी हुई है उसकी लिखावट में बड़ी अस्वाभाविकता जान पड़ती है। ६ और ४ के बीच में इतनी बगल छूट जाती है कि यदि स्वाभाविक रीति से लिखा जाता तो उतने स्थान में एक और एक सरलतापूर्ण लिखा जाता। फिर शब्दों और '१५०८' के बीच में तो इतना अंतर आइ दिया गया है कि उसमें दो अक्षर अवश्य आ सकने थे यदि वह शब्द कृमि द्वारा परस्परि के पूर्व लिखे गए होते।

“(२) जब हम अखण्डता वाली प्रति की पुष्पिका पर विचार करने लगते हैं, तो हमें उसकी प्रामाणिक मानने में निम्नलिखित अड़चन पड़ती है—

(अ) 'भी तुलसी' से लेकर अंतिम शब्द तक की लिखावट होप प्रति और पुष्पिका की लिखावट में शैली, गति और अक्षरों के विषय में भिन्न बात होती है, यद्यपि वह गोलार्ध और चतुर्ध, अक्षरों के बीच के फावेल, और पंक्ति की सीमा के सम्बन्ध में एक ही जान पड़ती है। 'क', 'ह', '१', और '६', की यनावट में और इकार की मात्रा की यनावट में भी दोनों अक्षरों में कुछ अंतर शायद होता है।

(३) संयत् के '१६४' इस प्रकार पुनर्निर्मित हैं कि वे पंक्ति के अन्य अक्षरों और अक्षरों की अपेक्षा बहुत उड़े हो गए हैं। उनकी इस अस्वाभाविक विवर्तिता को देख कर जान पड़ता है कि सम्भवतः किन्हीं दूसरे अक्षरों को बिगाड़ कर उनका निर्माण किया गया है। ”

अस्तु, श्रीगुप्त जी का सारांश यह है कि पुष्पिका का वह अंश जाली है जो नन्ददास और तुलसीदास में संबंध स्थापित करता है और प्रकारांतर से गान्धामी जी का सोरोंगसी टहराता है। अच्छा होता यदि गुप्त जी का ध्यान उसके पाठ की ओर भी गया होता और उनकी मौमासा कुछ पुष्पिका के विषय पर भी हुई होती। पुष्पिका में जो कुछ लिखा गया है वह भी कुछ

इसमें ता विवाद की बात नहीं कि पुष्पिका के दो खंड है, जिनमें से प्रथम खंड का संबंध तो प्रकृत ग्रंथ से है, और दूसरे का लिपिकता तथा कृष्णदास से। अब यदि दोनों पुष्पिकाओं के प्रथम खंडों की तुलना करें तो उनका भेद खुले। और तो और, दूसरी पुष्पिका में ग्रंथ का नाम तक बदल गया है और उसमें और भी बहुत सी बातें आ गई हैं। निश्चय ही यह तुलसीदास 'भानस' की पुष्पिका नहीं है। यह तो बाद की ब्यवस्था प्रतीत होती है। जो हां, इसके बाद जो कुछ लिखा गया है वह भी किसी विशेष दृष्टि से हो लिखा गया है। ध्यान देने की बात है कि चालकाट की पुष्पिका से यह सिद्ध नहीं होता कि नंददास पुत्र कृष्णदास तुलसीदास के कौन थे। निदान अब उसीको सिद्ध करने के हेतु उनके 'भ्राता मुत' की रचना हुई है। भाषा की दृष्टि से देखिए तो पता चल कि पुष्पिका में पछाहीरग किना है। सच बात तो यह है कि सारा-विघाता का किसी प्रकार तुलसी और नंददास की तुलना ब्रिठानी है तो इन पुष्पिकाओं से वह बैठती जाती है, फिर किसी अन्य बात की चिन्ता क्यों हो। मभय है इस कृष्णदासों प्रति के दोष काट भी कहीं से निकल पड़ें, और उनकी पुष्पिकाओं से तुलसीदासवली मिल जाय। परंतु जब तक ऐसा चमत्कार नहीं होता तब तक यही मानना साधु प्रतीत होता है कि यह सनाढ्य-सारा-आदालत का कुफल है कि ऐसी गढ़त पुष्पिका प्रमाण कांति में धरी गई है और प्रकट सत्य पर स्याही फेरने का प्रयत्न किया गया है।

पते की बात तो यह है कि 'सारा' को उतनी ही सामग्री प्राप्त होती है जितनी से उक्त आदालत का संबंध है। गास्वामी तुलसीदास की रचना तो पूरी नहीं मिली किन्तु उसके दो कांटों की ऐसी प्राप्ति हो गई कि उनकी मनमानी पुष्पिकाओं से जमाना अर्थ निकल आया। ठीक यही दशा नंददास के 'भ्रमर-गीत' की भी है। पूरी पायी तो देखने में नहीं आई पर उसके दो पन्ने प्रस्तुत हो गए और उसकी पुष्पिका में लिखा गया—

“...भ्रमरगीत सम्पूरनम्... ..त नन्ददास भ्राता तुलसीदास का त्याग सर वासी सारा जो मध्ये लिखित कृष्णदास सिष्य बालकृष्ण आशानुसार गुरु कृष्णदास वैया नन्ददास नाती जीवाराम के शुक्ल श्यामपुरी सनाढ्य

तुलसीदास के भाई, अष्टलाप के कवि तथा श्यामपुर के वासी है ? यही नहीं, क्या उनमें कृष्ण-भक्ति की वह कट्टरता है जो वार्ता के पद-पद में बोलती और रामपुर को श्यामपुर में परिणत करने के हेतु उन्हें बाध करती है ? पंथार्थ कुछ भी कहते रहें, पर हम तो ऐसा नहीं समझते । नाभादास के नददास कहकर और संकीर्ण नहीं प्रत्युत उदार और 'भक्त पद रेनु उपासी' हैं ।

हाँ, इसमें संदेह नहीं कि वार्ताकार ने नंददास को तुलसीदास का छोटा भाई माना है, पर यह भी शक नहीं कि उसकी दृष्टि में नंददास 'पूरय' में रहते थे । काशी जी में तुलसी-श्रुपा के साथ ही साथ नददास की भी गुफा है । अतएव हमें वार्ता के कथन पर पूरा विचार करना चाहिए और उसे योंही सोरों के रामपुर का समर्थक नहीं मान लेना चाहिए । सोरो सामग्री कहती है कि नददास ने 'रामपुर' को श्यामपुर बना दिया, किंतु वार्ता कहती है (?) कि वे 'रामपुर' में रहते थे । उसमें कहा 'श्यामपुर' का संकेत नहीं है । सोची बात तो यह है कि 'वार्ता' भी सनाढ्य-सोरो आंदोलन के पक्ष में अद्यतः ही है । 'श्यामपुर' की लीला से उसका मेल नहीं । कहा जा सकता है कि नददास 'रामपुर' से जाकर काशी में कुछ दिन तक तुलसी के साथ रहे हा, और फिर वहाँ (पूरय) से ब्रज में पहुँचे हों । ठीक है, पर 'रत्नावली' का यह सचेष्ट कथ और कहा मिला कि उसने कह दिया—

मोहि दीनो संदेश पिय, अनुज नद के हाथ ।

'रतन' समुक्षि जनि वृषक मोहि, जो सुमिरति रघुनाथ ॥

दूसरे पदा भी तो 'अनुज' की पिछाड़ी लगी है । तो क्या अनुज नद-दास रत्नावली की ओर से भाई को मनाने गए थे, अथवा वार्ता के अनुसार उनके साथ भक्ति बना रहे थे ?

अच्छा, तो रत्नावली के प्रसंग को ध्यान से सुनें । उसके बहुत से दोहे प्रकाश में आ चुके हैं जिनमें से एक है—

अग्नि तूल चक्कमक दिया, निशि महुँ धरहु सम्हारि ।

रत्नावलि जन का समय, काज परै लेउ बारि ॥

इस पर एक प्रोफेसर साहब का वक्तव्य है—

"रत्नावली के समय में दियासलाई नहीं थी । चक्कमक पत्थर के टुकड़े

पर-पर रहा करते थे। यहाँ 'चक्रमक' शब्द का प्रयोग यह बताया गया है कि दादा कम से कम दियासलाई के प्रचार में पाल का रचा गया है। १

निवेदन है जी नहीं। आप को धोखा हुआ। प्रस्तुत दादे में 'चक्रमक' और 'तूल' तो अवश्य हैं पर यह विधान कहा है जिससे पता चले कि दादा का रचयिता उक्त विधि से अभिज्ञ है। जब 'अग्नि' है ही तब 'चक्रमक' और 'तूल' की क्या आवश्यकता? 'दिया' का ता आग से जला लिया जायगा। यदि कहो कि 'अग्नि' के अभाव में 'चक्रमक' काम देगा तो यह लोह क्या जा चक्रमक में आग निकालगा, और तूल में उसे लगा देगा। याद रहे उस समय का दादा है—

लहँ लाह पाहन दाऊ, नीच रुई जरि नाय ।

न कि—

अग्नि तू चक्रमक दिया, निशि मछें धरहु सम्हारि ।

, यह तो प्रत्यक्ष ही माया है, जा ठगने के लिए इस प्राचीन कलेवर में प्रकट हुई है। रूतों में 'चक्रमक' और 'तूल' का नाम मुन ला लिया है पर उन के विधान से पूरा अभिज्ञ नहीं।

जात की सच्चाई के लिए एक दूसरा दादा लीजिए। रत्नावली कहती है—

शिक भा कटु मा रचन लंग, ओ पति लखो विराग ।

मह प्रियोगिनि निच परनि, रहँ उदावत काग ॥

यह 'काग उड़ाने' की बात भी एक ही रती। श्रिया काग उड़ाती है यह जानने के लिए कि उन का परदेशी प्रिय कर आ रहा है, न कि इस लिए कि उन का वैरागी प्रिय अपना वैराग तोड़ कर फिर कर घर बार में फैस रहा है। सा मा इस में धिक्कार की बात क्या है? 'धिक्' की तुलना तब बैठती जब पति के क्लेश वा सताप की बात उठता। जब यह कुछ भी नहीं है तब 'काग उड़ाने' का माहात्म्य क्या? और निमालने के लिये तो पड़ता नहीं है कि उस बार बार उड़ाना पड़ता है। और! यह तो साफ नक है! असल की इसमें क्या छद्म?

रत्नावली के दादा * यह प्रमाण है कि उनके रचयिता में हृदय वा प्राण

नहीं है, वह तो नीति और व्याकरण का शुष्क पटित मात्र है। संस्कृत साहित्य में उसकी कितनी गति है इसका पता उस वालिमा में चल जाता है जो उसके संपादक श्री रामदत्त भारद्वाज की रूपा में उसके अंत में 'आधार-वचन' के रूप में प्राप्त है। प्रतीत होता है कि रचयिता के सामने 'नाना पुराण निगमा-गम' का आदर्श है, और पत्नी भी पति के आदर्श में मग्न है, परंतु विचार करने में शय व्यक्त हो जाता है कि जहाँ पति व्याकरण में कच्चा है वहाँ पत्नी व्याकरण में पुष्ट। रत्नावली के इस व्याकरण-ग्रंथ का कारण 'रत्नावलीचरित' में कहा गया है—

आलरूपन सो गेह काज, सीपि गई सध पाक लाज ।

निज भ्रातनु सो पढ़तीं देखि, आपहु औपर पढ़त लेपि ।

प्रपर बुद्धि तिहि अनक जानि, पाटी बुद्धि दया लागि ।

कछुक दिननु महे भई जाग, कहहि सरसुति साहि लाग ।

पुनि व्याकरणहुँ पितु पढ़ाद, दोना कोशहु तेहि दुसाइ ।

वाल्मीकि पुनि पढ़न लागि, गई भारती तासु जाग ।

दिगल के कहु अग जानि, काव्य करन की परी जान ॥

निदान हम देखत हैं कि रत्नावली 'दिगल' और 'व्याकरण' के सहारे ऐसी नीरस और भग्न रचना कर जाती है कि कुछ कहत नहीं बनता। देखिए सो सही, उसका काव्य है—

खरन खर लउ द्वे मिलत दीरघ रूप लपंत ।

रतनावलि अवसरन द्वे, मिलि निज रूप नसात ॥ १८३ ॥

जो जाको करतव सहज रतन करि सकै सोइ ।

बाग उचरत ओठ ही हा हा गल सों होइ ॥ १८५ ॥

रत्नावली को नीति की शिक्षा कहाँ मिली इसकी चर्चा 'रत्नावलीचरित' में नहीं मिलती पर इतना निर्विवाद है कि उसके अधिकांश दोहे नीति के ही हैं। सो भी वैसे, तनिक इसे माँ देस लें। वह कहती है—

करमचारि जन सो मली जया काज यतरानि ।

बहु बतानि रतनावली गुनि अकाज की बाज ॥ ७९ ॥

सील तो समय का है, किन्तु 'कर्मचारि' का संकेत क्या है ? वह और भी खुल कर समझाती है—

धरि धुवाइ रतनावली निजं पिय पाट पुरान ।

जया समय जिनं दै करहु कर्मचारि सनमान ॥ ९७ ॥

तो क्या 'कर्मचारि' का प्रयोग 'कर्मकर' के अर्थ में हुआ है ? यदि नहीं तो इस का इतिहास क्या ? मूल में तो 'भृत्य' और 'परिचारक' का ही प्रयोग है, कुछ 'कर्मचारी' का नहीं । तो क्या रतनावली (?) को 'कर्मचारी' का ठीक संकेत नहीं लगा जो उसे उसने 'भृत्य' अथवा कर्मकर के लिए प्रयुक्त कर दिया, अथवा उसके मस्तिष्क में कुछ और ही घूम रहा ? 'कर्मचारी' का अर्थ क्या ?

रतनावली के छाया दोहों के साथ अधिक उलझना ठीक नहीं । उसका निजी मत है—

रतन रमा सी मुप सदन बनि सारद धरि ग्यान ।

पलन दलन हित कालिका बनि कर धारि कृपान ॥ ८६ ॥

किन्तु शिखा वह किस से ले ? रतनावली कहती है—

जननि जनक माता बड़ा होइ तु निजं भरतार ।

कोई कुछ भी कहता रहे पर हमें तो यही सूझता है कि यह 'आर्य' शिखा का परिणाम है । यदि विदग्ध न हा, रतनावली के दोहों का चुन लीजिए और किसी पारखी से प्रिना घटाए पृष्ठ देखिए कि वे कन की रचना हैं, तो पता चले कि हमारा पक्ष क्या है ।

पढ़ाने अथवा नीति के लटकों को अलग छोड़िए, और लीजिए उस प्रसंग का जिसके हेतु यह सत्र रचना रची गई है । रतनावली को ज्योतिष की शिक्षा नहीं मिली किन्तु सरस्वती की कृपा से दैवज्ञ हो गई, और अपने जीवन में ही भली भाँति ताड़ गई कि एक दिन ऐसा भी आएगा कि लोग उसे तथा उसके पति को सनाढ्य न मान कर कुछ और ही मानेंगे और उनके जन्म-स्थान की भी कहीं से कहीं टकरा देंगे । निदान उसने ऐसे दोहों की रचना कर डाली जो आज सनाढ्य-सोरी आंदोलन के प्राण हो रहे हैं और एक स्वर में गाखी भर रहे हैं कि तुझसी कौन ओर कहाँ के थे । लीजिए वह गोल पदार्थ कि—

प्रभु वराह पद पूज महि जनम मही पुनि एहि ।

सुरसरि तट महि त्यागि अस गए धाम पिय केहि ॥ २२ ॥

प्रस्तुत दोहे में ध्यान देने की बात यह है कि इस में सोरों का महात्म्य तो गाया गया है पर कहीं यह नहीं बताया गया है कि वहाँ तुलसी के इष्टदेव राम का भी कुछ है। फिर रामभक्त तुलसी को यह प्रलोभन कैसा ? कारण स्पष्ट है। इस दोहे का प्रकृत प्रसंग से कोई संबंध नहीं। यह तो यह सिद्ध करने के निमित्त गढ़ा गया है कि 'सूकरखेत' 'घाघरा-सरजू' के संगम का सूकरखेत नहीं है, वह तो सुरसरि तट का यही सोरों है और तुलसी का जन्म स्थान भी कहीं अन्यत्र नहीं, अपितु यही है। साधना के क्षेत्र में 'सूकरखेत' का चाहे जो महत्त्व बताया जाय पर जन्मस्थान तो उसमें सदा बाधक ही बताया गया है। अतएव हमारा निश्चित मत है कि यह दोहा उसी कामना का फल है जिस कामना का यह परिणाम—

एक पितामह सदन दोऊ जनमे बुधि राखी ।

दोऊ एकहि गुरु दखिह भुष अन्तेवासी ।

तुलसीदास नददास मते द्वे मुरली धारे ।

एक भजे सियराम एक बनध्याम पुकारे ।

एक बसे सो रामपुर एक श्यामपुर भई रहे ।

एक राम गाथा लिपी एक भागवत पद कहे ॥ १ ॥

एक पिता के पूत दोऊ बलराम मुरारी ।

मुरलि चक्र इक धरणे एक हल मूशलधारी ।

नीलावर तनु एक एक पीतावर धारो ।

दोउन चरित उदार रह्यो मत न्यारो न्यारो ।

इमि कर्तव्य रुचि मत प्रकृति जनजन की न समान जग ।

जनमि एक हू यह गई निज स्वभाव अनरूप मग ॥ २ ॥

कहने की बात नहीं कि एक अति सामान्य बात के पोषण के लिए यह रचना केवल इस दृष्टि से हुई है कि लोग इस भुलावे में न पड़ें कि भाई होते हुए भी तुलसीदास और नददास की उपमाओं भिन्न-भिन्न कैसे हो गई। परंतु क्या 'पितामह' और 'पिता' की उपमा ठीक बैठी ? साथ ही

इतना और भी टॉक लें कि यहा रामपुर श्यामपुर से अलग हो गया है। कारण सनादभ सारों छाला के अतिरिक्त और क्या हो सकता है ? प्रस्तुत आक्षेप के निवारण के लिए तो तुलसी का 'एक पिता के विपुल कुमार' ही पर्याप्त था। फिर यह रचना क्यों हुई ? हमारे कहने का तात्पर्य केवल यह है कि सोरों-सामग्री प्रस्तुत समाधान के रूप में हमारे सामने आती है, कुछ श्राव्य वा तथ्य के रूप में नहीं।

तो, रत्नावली की सरल निरुक्ति है—

वैस धारहीं कर गह्या सौरहिं गरन कराइ ।

उत्ताइस लागत करी नाथ रतन असहाइ ॥ ४१ ॥

सारों की तो कह नहीं सकते पर सामान्यतः विधि यही है कि 'गवन' विषम वर्ग (१, ३, ५) में ही होता है, कुछ सम वर्ग (२, ४, ६ .) में नहीं। यहा देखना यह है कि इस 'असहाइ करी' का रहस्य क्या है। प्रियादास कहत हैं—

तिया सा सनेह, निनु पूछ पिता गेह गद,

भूनी मुधि देह, भने बाही ठौर आए है ।

बधू अति लान मइ, रिषि सा निरुषि गई,

प्राति राम नद तन हाइ चाम छाप हैं ।

मुनो बन बाव, मानी होइ गयो प्रात बह,

पाछ पहिताव, तनि कार्यापुरी' धाप हैं ।

कियो तहाँ बाव, प्रभु सेग छे प्रधस कीनी,

लीनी दह मान, नैन रूप के तिसाप हैं ॥ ५०८ ॥

साथ ही दतना और भी बान लें कि—

करत विचार वारि धार मैं न रहैं प्राण,

तातैं भला धारि मित्र सनमुख जाइयें ।

परे कूदि नार, कटु मुधि न शरार की है,

बही एक पीर कन दरसन पाइयें ।

पेयत न पत्, तनू हारि भया बूझिय को,

भूतन निहार, माना नाग माभाइयें ।

लगेई किनारे जाय, चले पग धाय चाप,

आए, पट लागे, निशि आधी सो बिहाइयै ।

अजगर घूमि भूमि भूमि को परस कियो,

लियोई सहारौ, चढ्यो छात पर जायकै ।

उपर किनार लगे, परषा कूदि आँगन में,

गिरधा, यौ गरत राग आगी सोर पाय कै ।

दीरखे नराइ, जो पै देखै, त्रिव्यमगल टे,

‘यहोई अमगल तू कियो कहा आय कै ।’

जल धनूवाय, सुखे पट पहिनाय, ‘हाय !

कैसेँ करि आयो जल पार द्वार पाय कै ।’

‘नौका पठाई, द्वार लाव लटकाई देखि

मेरे मन भाई, मैं ता तबै लई जानि कै ।’

‘चलो देखो अहा यह कहा धौ प्रलाप करे,’

देख्यो त्रिपथर महा, सीजि असमानिकै ।

‘जेठा मन मेरे हाड़ चाम सों लगाया तेरा

स्याम पै लगान तापै जानियै सयानिकै ।

‘मैं तौ भये भोर भवौ मुगलकिशोर अब,

तेरी तुही जान चाहो करौ मन मानि कै ॥’

अस्तु, तुलसी ओर त्रिव्यमगल क इस वृत्त का सामने रख कर अब
‘रत्नावलीचरित के इस प्रसंग का पढ़े और देखें कि क्या ते क्या है । उस
के विधाता श्री मुरलोधर लिखत हैं—

ब्याह भयें दम पच रूप, इक दुप तजि गते मह्य ।

राग बाधन एक बार, भ्राता संग द्विप हरप धार ।

पति आयुगु गहि सोस नाइ, गई नाइक सदन गइ ।

इत तुलसी करेवे नगाह गये गुमेरि उर अरन नाह ।

तुलसी गगनह दिन जिनाइ, आयो जेहि नुधर । १२ ।

रतनागलि मन लगन चाह, चले मसुर घर मारे उनाह ।

दोनहार नगान हात, उस भवितव तब ज्ञान हात ।

नारि प्रेम मद गये भोइ, चले ममय को ज्ञान पाइ ।
 बीति गई तब अरध राति, नभ घन चपल चमकि जाति ।
 बहति घोर मुरघुनी धार, ताहि पैरि करि गये पार ।
 दीनचन्धु की पौरि जाय, टेरि दये घर के जगाय ।
 द्वारहि आये तनहि काल, तुलसिदिलिपि मे चकित दयाल ।
 करि प्रनाम कहि कुशल तात, हां कहि तुलसी मन लजात ।
 करि आदर समयानुसार, पौढ़ाये करि बहु दुलारि ।
 रत्नावलि एकान्त पाइ, पति दर्शन हित गई धाइ ।
 पति पद परसे करि प्रणाम, चरण दबावन लागि नाम ।
 पृथ्वी किमि आए अवेरि, गरजत घन गाढी अघेरि ।
 कैसे उतरे गंगधार, मेरे जिअ अचरज अपार ।
 प्रिया की इतनी थाणी सुनते ही प्रेमी तुलसी भी बोल उठे—

इमि सुनि बोले तुलसिदास, तुमहिं मिलन अति उर उलास ।
 तुम तिन परत न मोहि चैन, भई शानति तन लपत नैन ।
 तब सुप्रेम महुँ गगधार, सुमुपि सहज ही मया पार ।

इतने में ही रत्नावली की शानपिटारी खुल पड़ी और यह किस उल्लास
 के साथ बोली—

कहि रत्नावलि प्राननाथ, धन्य आप को मिल्यो साथ ।
 मेरे हित नहु तुय उठाइ, दरस दयो तुम नाथ भाइ ।
 मो सम को बड़ भागि नारि, मो समको तिय पतिहि प्यारि ।
 सीम प्रेम तुम करी पार, नाथ प्रेम के तुम अधार ।
 मम सुप्रेम निज हिये धार, उतरे प्रिय मुरसरित पार ।
 अग अधार यह प्रेम धार, जातु मनुज मन उदरि पार ।
 प्रेमहीन जीवन असार, नाथ प्रेम मदिमा अपार ।

इस मधुर वार्ता का परिणाम यह हुआ कि—

सुनि रत्नावलि मय्यवानि, भय विषयनु सौ भई गगनि ।
 मये चित्र सम तुलसिदास, कहु छन साचत ये उदास ।

रत्नावलि पति नौद जानि, गई परसि पद जोरि पानि ।*

तुलसी की विराग-कथा को जो रूप दिया गया है, वह अवश्य ही परि-
मार्जित और त्रिचिन है। लेखक ने 'भवितव्यता' के भीतर सारी भङ्गचनों
को समेट कर समीक्षा का मार्ग बद कर दिया है, पर इससे होता क्या है ?
उस की पांख आप ही खुल जाती है। तनिक साचने की बात है कि 'रत्नावली-
चरित' में इस प्रसंग का इतना विस्तार क्यों दिया गया है, और क्यों उन्हीं
बातों पर विशेष ध्यान दिया गया है, जिन से सौख्य आंदोलन का पैट भरता
है। तुलसी का काम तो इतने से ही चल जाता है—

पितृगृह करहुं, कबहुं ससुरारी, रहेहु जहाँ रुचि होइ तुम्हारी ।

किंतु बुद्ध कवि मुरलीधर को तो इसे खोल कर लिखना है कि—

कनहु रामपुर बसति जाइ, कनहु बदरिका रहति आइ ।

सो भी तब जब तुलसी के होते हुए कहीं भी जाने का कभी कोई अवसर
ही नहीं मिला और यदि १५ वर्ष के बाद मिला भी तो दैववश उसका चिर
वियोग हो गया। विलक्षण ! विचित्र !! तुलसी के साथ वह रामपुर में नहीं
प्रसूत सारों में उसती है, किंतु त्रियोग होते ही वह सारों का त्याग देती है
और कभी ससुराल तथा कभी नैहर में रहती है। सो तो ठीक, परंतु इस का
क्या उत्तर है कि वह स्थल उस पुण्यदेश में नहीं रहती जिस के हेतु विरक्त
तुलसी को आमंत्रित करती है। उस की सरल प्रार्थना है—

तीरथ भादि बगह जे तीरथ सुरसरि धार ।

जाही तीरथ आइ पिय मयउ बगत करतार ॥

कारण प्रत्यक्ष है। उत्तर के लिए कहीं दूर जाने की आवश्यकता नहीं।
गोस्वामी तुलसीदास ने ठीक कहा है—

“आरत के चित रहत न चेत्, पुनि पुनि कहत आपने हेतू ।”

कदाचित् यही कारण है कि 'रत्नावली-चरित' में सविस्तर यह लिखा
गया है—

पितु तनया लपि व्याइ जोग, सोचहि किन घर जासु भोग ।

हँदि फिरे सो बहुरि गाम, भई न, पूछी मनोकाम ।

भये दुषित अति निच माहि, मुता जोग वर मिलत नाहि ।
 तवहि मीत इक दर्द आस, गुरु नृसिंह के जाउ पास ।
 स्मारत वैष्णव सो पुनीत, सकल वेद आगम अधीत ।
 चक्रतीर्थ दिग पाठशास्त्र, तही पढावत विपुल बाल ।
 तहा रामपुर के सनाढ्य, मुकुल बंशधर द्वै गुनाढ्य ।
 तुलसीदास अब नंददास, पढत करत विद्या दिलास ।
 एक पितामह पौन दोउ, चंद्रदास लघु अपर सोउ ।
 तुलसी आत्माराम पूत, उदर हुलासो के प्रसूत ।
 गये दोउ ते अमर लोक, दादी पोतहि करि सशोक ।
 बसत जोग मारग समीप, विप्रबंध कर दिव्य दीप ।
 कहत रह्यो सो राम राम, रामोला हू तामु नाम ।
 गौर बरन विद्या निधान, विविध शास्त्र पंडित महान ।
 काव्य फला महे सो प्रवीन, सकल दुर्गुनन सो निहीन ।
 सब विधि रत्नावली जोग, अति मुशील तनु रहित रोग । †

अच्छा होगा, कन्यापत्र की तानिका भी आप के सामने आ जाय ।

कहते हैं—

जाहि बदरिका नाम धाड़, विविध जाति जन बसे आइ ।
 बसतु तहा घर विप्र एकु, धारतु निगमागम विवेकु ।
 दीनबंधु पाठक मुनाम, ईशभक्त बहु गुनन ग्राम ।
 उपाध्याय की घरत वृत्ति, निरत कर्म पट मुद्रत कृत्ति ।
 तामु दयावति नाम वाम, पतिव्रता गुन शील धाम ।
 दोउ प्रगटे पुन तीन, शिव, शंकर शंभू प्रवीन ।
 तनया रत्नावलि कनीन, पति पितु कुल जिन पून कीन ।

संभव है कि 'ईशभक्त' एवं 'शिव, शंकर, शंभू' के सहारे यह संकेत कर दिया गया हो कि कन्यापत्र वास्तव में शैव था और इसी शैव-संयोग का परिणाम था कि वैष्णव तुलसीदास ने शिव के महत्त्व को स्वीकार किया और अपने इष्टदेव को भी शिवभक्त बना दिया ।

हाँ, तो रत्नावली के पिता 'पाठक है और उनकी 'वृत्ति' 'उपाध्याय' है । दीनबंधु पाठक अध्यापन का काम करते थे और अपने ग्राम बदरिया में रहते थे ।

अच्छा, तो अब देखिए कि घटना वैसी अनोखी घट रही है । 'ढिठोरा शहर में लड़का जगल में' की बात तो आपने भी सुनी होगी, परंतु कभी इस पर ध्यान नहीं दिया होगा कि यह बड़ा भी समय है । कहते हैं कि बदरिया और सोरो में—दीनबंधु और वृत्ति में—गंगा माता का अंतर था फिर भी 'उपाध्याय' दीनबंधु पाठक को गुरु वृत्ति के शिष्यरत्न का पता नहीं । पता हो भी कैसे । पंडित मुरलीधर को तो गुलसी कुल का सारा पँवारा गाना और यह भी बताया है कि उनकी माता का नाम 'हुलासो' है, जो परलोक सिंघार चुकी हैं । तो क्या यह सोरो की प्रथा है कि वर की माता का नाम भी कन्या-पुत्र का बताया जाय अथवा सारों की भूज है कि गुलसी उसी के सिद्ध हो ? हम तो जितना ही इस प्रसंग पर विचार करते हैं, इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सोरो की चाट ठीक नहीं । यदि आप इस विचार के विरोधी हैं तो अपने पक्ष को स्पष्ट करें फिर पता चले कि तथ्य क्या है और किस आधार पर आप उस प्रमाण-कोटि में रखते हैं । रही हमारी बात, सो हम तो सभी दृष्टियों से उसे आधुनिक और एक भाड़ी रचना मानते हैं । अतः उस का प्रमाण मानना अपने अज्ञान का प्रमाण देना है, सत्य का पक्ष लेना कदापि नहीं ।

'रत्नावलीचरित' की उक्त प्रवृत्ति पर दृष्टि रखते हुए देखिए कि रत्नावली के निम्न दाहों का ध्येय क्या है—

वनमि उदरिका कुल मर्द, हों पिय कटक रुग ।

विषत दुग्धित है चलि गए रतनावलि उर भूप ॥ २ ॥

हार उदरिका वन मर्द हों बाग निष चलि ।

रतनावलि हो नाम की रखि दिया निष मेलि ॥ ३ ॥

दीनबंधु कर पर पली, दीनबंधु कर छाह ।

सौट मर्द हों दीन अति पति त्यागीमा बाह ॥ १६ ॥

सनक सनातन कुल सखुल गेह मपो पिय त्याग ।

रतनावलि आभा गई तुम गिन उन सम गाम ॥१७॥

जामु दलहिलहि हरपि हरि हरत भगत मर रोग ।

तामु दास पद दासि है रतन लहत कत साग ॥१८॥

सागर परस सखी रतन सतत मो दुगदाइ ।

पिय प्रियाग जननी मरन करन न भूल्यो जाइ ॥१९॥

अवतरण की मात्रा उठाने से काई लाभ नहीं । 'पुनि पुनि कहत आपनै हेतू' में सदेह का नाम नहीं । यह तो ध्रुव सत्य है कि इस माया का लक्ष्य है 'सारों' की प्रतिष्ठा । स्मरण रहे, इन दाहा के विषय में श्री माताप्रसाद गुप्त की बातें हैं—

'मैं स्वयं ५० मद्रदत्त ही से मिला था । इस सचच में प्रश्न करने पर मुझे उनसे शत हुआ कि उन्हें भी प्रस के लिए यह प्रतिलिपि ५० गोविंद बह्म भट्ट से प्राप्त हुई थी । उन्होंने स्वतः यह प्रति तैयार नहीं कराई थी । मैं ५० गोविंदबह्म भट्ट से भी मिला था । इस सचच में उन से प्रश्न करने पर मुझ से भट्ट जी ने कहा कि प्रेस के लिए यह प्रतिलिपि एक प्राचीन हस्तलिखित प्रति से कराई गई थी, आ उनके पास थी, पर उसे यह देहरादून या इरद्वार छोड़ आए थे ।

'इस 'दोहा-रत्नावली' की विशेषता यह है कि इस में हमें वे सभी दोहे तो मिलते ही हैं जो रत्नावली लघु दोहा संग्रह' में मिलते हैं साथ ही ९० और भी ऐसे दोहे मिलते हैं जो 'लघु दोहा संग्रह' में नहीं हैं और इन ९० दोहा में हमें गोस्वामी जी और उन की स्त्री के जीवन से सचच रखने वाली बहुत सी ऐसी सामग्री मिलती है जो अन्यत्र नहीं मिलती ।"

क्या इससे यह स्वयं सिद्ध नहीं हो जाता कि दाहों को रचना किस दृष्टि से हो रही है, और उस का मूल क्या कहें ? फिर भी सारों-सामग्री की उपेक्षा नहीं हो सकती क्योंकि वह मुराबा की भाँति अपना 'चदन' बढ़ती और अद्भुत रूप दिखाती जाती है ।

अतः मैं 'दोहा रत्नावली' का दर्शन हा हा गया, और सा भी उर्दू की सजीली लिपि के साथ, किंतु परिचित आँखों का बयान है कि यह भी एक अपूर्व लीला है । यहाँ भी श्री गुप्त जी का कदाचित् यही कहना होगा कि—

“जब हम ‘सूरक्षेत्र माहात्म्य भाषा’ (दोहा रत्नावली) की प्रति की जाँच करते हैं तो हमें जो बात राटकनेवाली मिलती है वह है उस के प्रत्येक शब्द का दूसरे शब्द से अलग लिखा जाना, प्रत्येक शब्द में आने वाले अक्षर एक शिरोरेखा के नीचे लिखे गए हैं, और इन्हें प्रत्येक दूसरे शब्द के अक्षर समूह से अलग रक्खा गया है। प्रति का लिपि-काल ए० १८७० (१८९०) दिया गया है। इस समय के लगभग की एक भी ऐसी अन्य प्रति मेरे देखने में नहीं आई है जिस में उपर्युक्त लेखन-शैली बरती गई हो।”

इस ‘लेखन-शैली’ के प्रसंग में इतना और भी जोड़ देना है कि ‘दोहा रत्नावली’ के अंत (पृ० १४६-७) में जो—

“मालिक ई किताय मुंशी माधवराय कायस्थ सक्सेनः साकिन शहर बदायूँ”
 مالک این کتاب ملشی سادو، رام کاملاه کسوله سانی ۱۰۰۰ سال
 लिखा गया है वह भी आधुनिक और सदिग्ध प्रतीत होता है। ‘ध’ और ‘य’ जैसे हिंदी अक्षरों की निश्चित योजना के साथ ही लिपि की सुदरता भी विचारणीय है। समझ में नहीं आता कि ‘दोहा रत्नावली’ जैसी माया-पुस्तक पर इन विलायती अक्षरों की आवश्यकता क्यों पड़ी! पुष्पिका में स्पष्ट कहा गया है—

लिपितम् गोपालदामेन मुंशी माधी राट निमिचम्

रत्नावली के दोहे में फिर भी कुछ सुझि से काम लिया गया है। उस में कोई बात प्रसंग के बाह्य की नहीं कही जा सकती। किंतु कुष्णदास-कृत ‘सूरक्षेत्र-माहात्म्य’ एवं ‘उपपल’ की रचना तो और भी विचित्र है। सूरक्षेत्र में कहा गया है—

सुनि गते वराह मुहु वानी, मुनहु धरनि तुम परम सवानी।

छेत्र सौकरव वेद बपानो, मुकति मुकति दागक वेदि जानो।

जल बूझी लधि तुमहिं दुलारी, बहा रसातल सौ उदारी।

बहा निपमा देनि मुहावे, सोई सौकर क्षेत्र कहावे।

जोजन पाच तासु निस्तारा, जई निब रग चपह पसारा।

माना कि कुष्णदास की इसी भाषी को पुष्ट करने के विचार से उस के लेखक दिगसहाय कायस्थ ने अपनी प्रतिलिपि में श्री गुरलीधरकृत ‘जय जय

आदि वराह छेन तगमूमि मुहागनि' भी लिख दिया, परंतु उसे क्या पड़ी थी कि उसी सौँस में यह भी कह गया कि 'एक पितामह सदन दोठ जनमे बुधिरासी, दोऊ एकै गुरु नृसिंह बुध अंतेगसी ।' इतना ही नहीं उसे उसी क्रम में यह भी कहना पड़ा—

चकरपेत समीप सुचि गाम रामपुर एक ।
 तहं पडित मडित नरत सुकुलवश सखिक ।
 पडित नारायण सुकुल तामु पुरुष परधान ।
 धारणो सत्य सनाढ्य पद है तर वेद निधान ।
 सख साम्प्र निद्या कुसल मे गुरु द्रोण समान ।
 नक्षरध निज भेदि जिन पाया पद निर्वान ।
 तेहि सुत गुरु जानी मये भक्त पिता अनुहारि ।
 पडित श्रीधर सेधर सनक सनातन चारि ।
 मये सनातन देवमुत पटित परमानंद ।
 व्यास सरिस वक्ता तनय जामु सच्चिदानन्द ।
 तेहि सुत आत्माराम बुध निगमागम परवीन ।
 लघु सुत जीगराम मे पडित घरम धुरीन ।
 पुन आत्माराम के पडित तुलसीदास ।
 तिभि सुत जीगराम के नददास चदहास ।
 मधि माय वेद पुरान सन काव्यसास्त्र इतिहास ।
 रामचरितमानस करपा पडित तुलसीदास ।
 बलभजुल वस्त्रम मये तामु अनुज नददास ।
 धरि बलभ आचार जिन रच्यो मागवत रास ।
 नददास सुन हों भयो कृष्णदास गतिमंद ।
 चदहास बुध सुत अदै निरधीवी ब्रह्मचद ॥

मौन भी बात तो नहीं कहते पर खिंच का अनुरोध यही है कि यह विलक्षण लीला है कि कृष्णदास-कृत 'सुखछेन महात्म्य' के मध्य में श्री मुरलीधर की निराली रचना आ जाय और फिर उसके उपरांत कृष्णदास की वंशावली आ जाय । जिसदर्शन कायस्थ भी अजीब कायस्थ है कि अपना

नाम भी ठीक-ठीक नहीं लिख पाता । मूल को देखें तो पता चले कि उसने अपने आपको किस प्रकार 'शिव' वा 'सिव' के मध्य उलझा रखा है—जैसे उसे हस्ताक्षर करना ही नहीं आता । आता भी कैसे ॥ अपना हाथ भी तो हो ॥

'पंडित' और 'इतिहास' शब्द के प्रयोग पर विशेष ध्यान न भी दें तो भी आपको यह बताना ही पड़ेगा कि जन तुलसीदास और नददास के पिता तथा पितामह का उल्लेख हो ही गया वन नददास को 'तानु अनुज' कहने की आवश्यकता क्यों पड़ी । वह तो तुलसी के, कोई सहोदर भी न थे । दूसरे नददास के संप्रदाय पर इतना ध्यान दिया गया कि श्रीवल्लभाचार्य का दो बार उल्लेख हुआ परंतु तुलसीदास के संप्रदाय का पता भी नहीं । यही नहीं, 'चददास' के पुत्र का तो नाम था गया परंतु उनकी कोई करनी सामने न आई । स्मरण रहे, सोरों की समग्र सामग्री इस प्रिय में मौन है कि चददास में कौन सी बात ऐसी थी जिसकी प्रेरणा से नाभादास ने नददास के परिचय में उनका उल्लेख किया । हाँ, पालतू 'बुध' से आप की रूँका नष्ट नहीं होती अपितु और भी मुखर हो जाती है कि 'बुध' का यह कोरा प्रयोग कैसा ? इसी कारण चददास या भक्तमंडली में ख्यात होने से रहे । हा, नददास के भाई भले ही मान लिए जायें । ता क्या वशावली भी जाली हैं ? उत्तर सनाढ्य-सोरों-अदोलन के मुँह से सुनना चाहते हैं और लगे हाथों यह भी स्पष्ट कह देना चाहते हैं कि कृष्णदास का 'वर्षफल' भी इसी खेत की मूली है । उसमें भी चददास को कुछ और नहीं केवल 'बुधवर' मात्र कहा गया है । हा, 'अनुज' अवश्य है । देखिए—

तात अनुज चददास बुधवर नरदेसहि धारि ।

लिख्यो जयामति वर्षफल बाल बाध संधारि ॥ २५ ॥*

वर्षफल के अंत में जो दा कबिच हैं उनकी महिमा अपार है पर वहां उनका कोई महेश्व नहीं । हा, रत्नावली* वा सोरों के गोरखधध में उनका हाथ अवश्य है । प्रथम कबिच का मूल लक्ष्य है यह बताना—

बाही घाम रामपुर स्याम सर कीने तात,

स्थामायन स्यामपुर वास मुखदाई है ।

और द्वितीय का उद्देश्य है यह सिद्ध करना कि रत्नावली कौन और कृष्णदास की क्या थी, जिससे त्रिभिदप्राणायाम के द्वारा प्रकट हो जाय कि तुलसी क्या और कहा के थे। कहते हैं—

सोरह सौ सत्तामनि विजय के माह भई,
अति कोपदृष्टि निख के विधाता की।
धीतत आषाढ बाढ लाइ बडि डेगधुनी,
बूढ़ी जन्मभूमि रत्नावली माता की।
नारी नर बूढ़े पट्टु सेस यह भाग रहे;
चिन्ह मिटे बदरी के दुपद क्या ताकी।
अनु नम कृष्णा मास तेरसि सनि कृष्णदान,
उपपन्न पूरणी भई दया बोध दाता की ॥

व्याख्या व्यर्थ होगी, परन्तु इतना सकेत अस्वाप्त न होगा कि 'वर्षपत्र' से 'रत्नावली माता' अथवा उस की 'जन्मभूमि' का कोई संबंध नहीं। हाँ, सारों-आदोलन से उस का घना लगाव ज़रूर है।

सारो समाज ने कुछ ऐसा समझ लिया है कि सारों 'सुकरखेत' साहित्य हुआ नहीं कि गोस्वामी तुलसीदास का घर सारों सिद्ध हो गया और जो कहीं 'नरसिंह' जी का मंदिर भी निकट आया तो रिजय में कोई संदेह नहीं। निदान हरियाली यह दिग्गर्ह दी कि दोनों ही बातें सारों में निकट आईं। सारों 'सुकरखेत' तो है ही यहा 'नरसिंह' जी का मंदिर भी शिवाग्रमान है। पर यह नरसिंह है कौन—'मानव' के 'नर रूप हरि' (नर हरि) अथवा नृसिंह भगवान् ? सारों समाज 'नरसिंह चौधरी' पर लट्टू है पर सारों की स्वतंत्रता का मंदिर है कुछ और ही। देखिए—

"नरसिंह जी के मंदिर के संबंध में जाँच करते हुए मैं (श्री मानाप्रसाद गुप्त) उस स्थान व पटरागी मु० गिरिजाधर में भिन्न, और उन में मैंने उस मंदिर की स्वतंत्रता बजावदी प्राप्त की। उस मंदिर में लिखा है 'मंदिर नरसिंह जी नरखब'। प्रश्न यह है कि क्या यह शब्दावली इस बात की गूँथना देता है कि उस मंदिर किहीं नरसिंह चौधरी का था ? कम से

कम प्रस्तुत लेखक (गु .) तो इस शब्दावली का आशय यही लेगा कि यह मंदिर नृसिंह भगवान का था, न कि किन्हीं नरसिंह चौधरी का । 'जी' और 'महाराज' शब्द तो कम से कम इसी ओर संकेत करते हैं ।" *

शुभ की क्षमा करें, और 'सोरो' भी अनुमति दे तो प्रकट कह दिया जाय कि पुराण और इतिहास की सारी भी यही है । चित्त को चकित करनेवाली बात तो यह है कि 'अनुज' को घोरनेहारी मडली यह भूल जाती है कि हिरण्यक्ष और हिरण्यकशिपु में भी कोई संबंध था और उन को 'जन्मभूमि', 'सोभूमि' और 'यज्ञभूमि' भी कहीं 'गंगा' और 'यमुना' के मध्य में थी ।" कहा था, इस के निमित्त उसी 'तुलसीचर्चा' का पृष्ठ ३१ देखिए और सदा के लिए मान लीजिए कि वह 'नरसिंह जी महाराज' ही का मंदिर है किसी नरसिंह चौधरी का नहीं । यदि वास्तव में किसी नरसिंह चौधरी ने उसे बनवाया तो और भी अच्छी बात है, बेचारे सोरो आदोलन के कुछ तो अँधेरे पुछने २ बेसे तो प्रभु की लीला अपार है ।

हाँ,

तुलसी घर मरघट में गलकदियन के पास ।

अपनी करनी आप सगत न्यों दोय उदास ॥

तो छूट ही गया । परंतु यह तो 'पोथी' नहीं 'प्रवाद' की बात है और सो भी जब जब 'सारी' का अधिकार जनसमान यह चाहता है कि सोरो तुलसीदास की जन्मभूमि मानी जाय' तो फिर ऐसे दो चार लटकों को सनातनी बना देने में बिलंब ही कितना लगता है ? जहा जहा, पत्ते के पत्ते चीयडे प्राप्त होते हैं वहा वहा यदि स्मारक खड़े कर दिए जाते, तो हिंदों का बड़ा उपकार होता और 'सूकरखेत' की भौंति ही कितने 'तुलसीखेत' भी निकल आते । परंतु जब स्वयं गोस्वामी जी श्रीगुरु से निवेदन करते हैं—

दियो मुकुल जनम सरीर सुन्दर हेतु जा फल चारि को ।

जो पाइ पंडित परम पद पावत पुरारि मुरारि को ।

यह भरतपंड समीप मुरारि, यल भलो सगति भली ।

तेरी हमति मारर कल्पवल्ली चहति निपेक्ष फली ।

तब घोरों की 'मुकुल' छाती फूल आती है और अलीगढ़ के ५७ वर्ष के एक पाल-समीक्षक सामने आ जाते हैं, और किस तपाक से कह जाते हैं—

“सत्य कहता हूँ मैं ने तुलसीदास जी के ग्रंथों का कमी पाठ तक नहीं किया ।”

अच्छा किया । तभी तो उन की 'फलपत्राङ्गी' 'विपफल' से बची रही । आज आप ने उस पर कृपा की तां उस का विपफल (१) आप की 'कुमति' के कारण 'तुलसी-समाचार' के रूप में प्रकट हुआ और तुलसी की सीधी रचना 'कूट' की पेटारी बनी । अरे, आप तो इतना भी नहीं जानते कि तुलसी की खुली घोषणा है—

सूखे मन सूखे वचन, सूखी संव करतूति ।

तुलसी सूखी सकल विधि, रघुवर-प्रेम प्रसूति ॥

अथवा—

सरल बरन भाषा सरल, सरल अर्थमय मानी ।

तुलसी सरले सतजन, ताहि परी पहिचानि ॥

अब, हमारा कहना है कि गोस्वामी तुलसीदास की 'पहिचानि' के लिए उन की सीधी वाणी को 'कूट' बना अपनी रसरी दिवांधता का परिचय न दीजिए और न इस बात का दिवारा ही पीटिए कि, अगर गोस्वामी जी की रचना से कितने अनभिज्ञ हैं ।

गोस्वामी तुलसीदास के घर के नियम में श्री माताप्रसाद गुप्त का कहना है कि यहा पहले 'राजोरिया' ब्राह्मण बसते थे, 'शुद्ध' अथवा 'सनाढ्य' नहीं । चाहे जा हों, पर इतना तां निर्विवाद है कि सनाढ्य-सोरों-सामग्री तुलसीदास के स्वतृप्त के साथ मेल नहीं खाती । श्री गुप्त जी ने उस की जा 'अतरंग परीक्षा' 'सम्मेलन पत्रिका' फाल्गुन चैत्र, सवन् १९९७ में की थी वह तो पाठांतर मात्र से हरा हा गये । गुप्त जी का 'सागर कर रस सखि' अशुद्ध बना और उसका शुद्ध रूप ठहरा 'सागर परस सखी' परिणाम यह हुआ कि सवन् १९९७ ता मिथ्या बना और सवन् १९७४ साधु । जो हो, हम इस रिवाद में नहीं पड़ते कि भूल किस की और करहुं; परतु इतना ता निश्चित ही है कि गुप्त जी को सारों-यात्रा में उक्त हस्तालिखित प्रति देखने को नहीं मिला जो अब

उनके उपहास का कारण यनी है। कुछ भी हाँ, सोरो-सामग्री इसका भेद न
खोल सकी कि—

बालक बिलोकि, बलि, बारे तैं आपनो कियो,
दीनबंधु दया कीन्हीं निरुपाधि न्यारिये ॥ २१ ॥

एवं

दूकनि को धर घर डोलत फगाल बोलि,
बाल ज्यों कृपाल नतपाल पालि पाखो है ॥ २८ ॥

अथवा

बालपने सूखे मन राम सनमुख भयो,
राम नाम लेत, माँगि खात दूकटाक हौं ।

परपौ ताम्बरीति में, पुनीत प्रीति रामराय,
मोहबस बैठा तारि तरकि वराक हौं ॥

खोटे खोटे आचरन आचरत अपनायो,
अंजनीकुमार, सोभ्यो रामपानि पाक हौं ।

तुलसी गुसाईं भयो, भोंडे दिन भूल गयो,
ताको फल पावत निदान परिपाक हौं ॥ ४० ॥

का रहस्य क्या है, और क्यों 'इनुमानवाटुक' में इस का बार-बार संकेत
किया गया है। उस की दृष्टि में ता तुलसी के बाल-जीवन में कोई विशेष
घात नहीं है। और यदि है भी ता यही कि तुलसी के माता पिता स्वर्गवासी
हो चुके हैं। तो उसका कारण है माता-पिता जग बाय तज्यो' न कि कुछ
ओर। 'दीनबंधु दया कीन्हीं' का अर्थ ?

'सोरो-सामग्री' की बड़ी विशेषता यह है कि वह दूर-दूर से तुलसी-जीवन
को मसाला दियाती है पर कभी ठीक उस के कक्ष में नहीं आती। कारण
प्रत्यक्ष है। उसे पहले के चरितों की छीछालेदर का पूरा पता है। वह
भली-भाँति जानती है कि अधिक बरुने से काम बिगड़ जाता है। अतएव
अपना भजन उसी सामग्री पर सड़ा करना चाहती है जो उस की समझ
में ठोस सिद्ध हो चुकी है। परंतु उसे इस बात का बोध नहीं कि जिसे वह
खरी समझती है वह केवल इसी लिए खरी है कि वह अभी सत्य को खरी-

कसौटी पर नहीं पसी गई है। यदि आप उस के विश्लेषण में लगें तो पता चले कि उस का आधार एक बार जहाँ 'वार्ता' है दूसरी बार वहीं तुलसी के रसध में कुछ सर्वथा प्रचलित प्रवाद एवं कहीं कहीं स्वयं उन की रचना के भार। पर जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है 'वार्ता' का अध्ययन अभी ठीक-ठीक नहीं हुआ है और न अभी स्वयं तुलसीदास की रचनाओं का सच्चा अवगाहन ही हो पाया है। परिणाम प्रत्यक्ष है। वार्ता में भी बहुत सी बेदगी और बेतुकी बातें आ गई हैं और यह भी विद्वानों की मढ़ली में सदेह की दृष्टि से देखी जा रही है। माना कि उस के पास साखी की कमी नहीं, पर इस से क्या ? सत्य का प्रकाशन हाथ उठान अथवा बाट जुगाने से तो नहीं होता। उस का स्फोट तो पद पद से स्वयं होता रहता है। अधिकरण में सख्या नहीं साख्य की प्रतिष्ठा हाती है और निर्णय मात्रा नहीं माप पर अवलम्बित हाता है। याद रहे, काद भी गुट हटा मचा सकता है पर पिनाक उठाने का काम कोई राम ही कर सकता है। सारांश यह कि सोरों-सामग्री की बाढ़ से सारों की हित साधना न होगी। उस के लिए तो उसे ठोस आधार पर लड़ा होकर खरी और शुद्ध सामग्री ढूँढ निकालना होगा और फिर यह देखना होगा कि यह धन्यों के मेल में कहा तक है। कहने की बात नहीं कि इस दृष्टि से विचार करने पर किसी भी भनीपी का सताप नहीं होता। सोरों सामग्री हमारे सामने ठीक उसी साने की सिकड़ी के समान प्रस्तुत की जाती है जो देखने में तो खरी, साने की चीज ठहरती है, पर कसौटी पर चढ़ते ही अपना रंग खोल देती है। निदान हम तो उसे खरी मानने से रहे, फिर चाहे उस के जितने गवाह हों।

एक बात और। 'क्या सो सूकरखेत' से न तो यही सिद्ध हो जाता है कि तुलसीदास उसी क्षेत्र में कहीं जनमे भी थे और न यही प्रकट होता कि यह असली सूकरखेत वा आदि वाराहक्षेत्र का ही चोकर है। यह तो किसी भी सूकरखेत का याचक हो सकता है। अतएव यह सिद्ध करने की चेष्टा कि सोरों ही आदि सूकरखेत है कोई उड़ी बात नहीं। हा यह साध करने की बात है कि वस्तुतः 'मानस' का सूकरखेत क्या है। यह सारा गी हो सकता है और उस से सर्वथा भिन्न कहा अन्यत्र भा। इस विविधता का समाधान

स्वयं बाबा जी ने 'कलमोद' के रूप में उसी 'मानस' में कर दिया है, जिन मानस में 'रामचरितमानस' की परंपरा बतार् गई है। और अब तो एक दल ऐसा भी निकल आया है जो 'नररूप हरि' को अशुद्ध एवं 'नर रूप हर' को शुद्ध ठहराता है। यदि यह ठीक हुआ तो सोरो की (नरसिंह चौधरी की) राज व्यर्थ जायगी और उसका सारा भ्रम निष्कल जायगा। अतएव समझ और शोध की यात तो यह दिखाई देती है कि इपर-उधर का ताना-बाना छोड़ कर कुछ ऐसा बाना लिया जाय कि तुलसीदास की जीवनी अपने खरे रूप में चमक उठे, आनकल के नाना आक्षेपों का समाधान न कर स्वयं 'गुसाई' जी को परखने की चिता करे। गोस्वामी जीने स्वतः अपने विषय में इतना कुछ कह दिया है कि उसके प्रकाश में हम किसी भी जाल को छेद कर उसके मूल में पैठ सकते हैं और यह निर्द्वन्द्व भाव से कह सकते हैं कि यह मूल नहीं माया है। खेद है सनाढ्य-सोरो-सामग्री में इसी माया का विलास है और है 'तुलसीचर्चा' उसी का कुपरिणाम।

दूसरे स्ररखित के लिये श्री भगवतीसिंहजी का लेख (सन्मार्ग ४ अगस्त, सन् १९४६) देखना उपयोगी होगा और दूसरा पक्ष भी कुछ अधिक व्यवस्था के साथ प्रस्तुत हो जायगा। हम उसके विषय में विशेष कुछ कहना नहीं चाहते। यह एक स्वतन्त्र विषय है।

१०—अबुलफजल का वध

वीर और विवेकी अल्लामा अबुलफजल के वध के विषय में इतिहासों में जो कुछ पढ़ा वह गल के नीचे न उतरा, पर उसे सत्य मानने के अतिरिक्त और कोई उपाय भी तो न था। इसी उलझन में था कि महाकवि केशवदास का वीरसिंहदेवचरित' हाथ लगा। बड़े चाव से पढ़ा। साचा स्यात् कहाँ से कुछ और हाथ लगे और अल्लामा अबुलफजल का वध कुछ और खुलकर सामने आए। आया पर विश्वास करने का साहस न हुआ। इतिहास के सामने काव्य को कौन तरा समझेगा ! सा भी हिंदी काव्य का ! निदान फिर पढ़ा और फिर पढ़ा, और तब तब इस पढ़ने का पीछा करता रहा जब तक कवि का 'प्रमान' प्रमाण रूप में सामने न आ सका। केशव ने लिखा—

नध रस मय सत्र धर्म मय राजनीति मय मान ।

वीरचरित विचित्र किय, केशवदास प्रमान ॥ १६ ॥*

केशवदास की इस विचित्रता पर विचार करने का अवसर नहीं। यह तो कभी काव्य के अवसर पर किया जायगा। यहाँ तो केवल उसके 'प्रमान' पर ही थोड़ा विचार करना है और सा भी अल्लामा अबुलफजल के वध के विषय में। सो प्रकट ही है कि कवि केशवदास की याणी को कोई इस कारण प्रमाण नहीं मान सकता कि वह अधिक वीरसिंह का दरबारी कवि है। पर इसे भूलना न होगा कि यह दरबारी कवि दरबार पर कभी उतना आश्रित न था जितना उसका प्रसिद्ध पतादाता असदवेग। असदवेग ने जो कुछ उक्त अल्लामा के निधन के विषय में लिखा है वह प्रमाण केवल इसीलिए माना जाता है कि अभी तक उसकी तोड़ का कोई दूसरा न्योरा सामने नहीं आया। जहाँगीर का संस अव्यापक और अधूरा है। उसमें प्रसंगवश इसका उल्लेख भर कर दिया गया है। वह कहता है—

‘वहादुरी भल्मैनसी और मालेयन में अपने परानवालों से उठकर है।

* वीरसिंहदेवचरित पृष्ठ २।

इसके बटने का यह कारण हुआ कि मेरे पिता के पिछले समय में शैल अबुल-फजल ने जो हिंदुस्थान के शेरों में बहुत पड़ा हुआ और बुद्धिमान या सामि-मत्त बनकर उठे भारी मोल में अपने को मेरे बाप के हाथ बच दिया था। उन्होंने उसको दक्षिण से बुलाया। वह मुझसे लाग रखता था और हमेशा ठके छिपे बहुत सी बातें बनाया करता था। उस समय मेरे पिता जयादी लोगों से 'नरो चुगलियों' सुनकर मुझसे नाराज थे। मैं जान गया था कि शैल के आने से यह नाराजी और बढ़ आवेगी जिससे मैं हमेशा के लिये अपने बाप से विमुख हो जाऊँगा। इसी वरसिंहदेव का राज्य शैल के मार्ग में पड़ता था और यह उन दिनों नाग भी हो रहा था। इसलिये मैंने इसका कहला मेना कि यदि तुम फसादी का राह में मार डालो तो मैं तुम्हारा बहुत कुछ उपकार करूँगा। राजा ने यह बात मान ली। शैल जब उसके देश में हाकर निकला तो इसने मार्ग रोक लिया और चाही सी लड़ाई में उसके साथिया का तितर बितर कर के शैल को मारा और उसका सिर इलाहाबाद में मेरे पास भेज दिया। इस बात से मेरे पिता नाराज तो हुए परंतु परिणाम यह हुआ कि मैं बचकर उनके चरणों में चला गया और वह नाराजी धीरे धीरे दूर हो गई।*

श्री सु शी देवीप्रसाद जी ने जिसे 'वरसिंहदेव' पढ़ा है वह वास्तव में यही वीरसिंहदेव है, जिसे भ्रमजाल बहुत से लोगों ने 'नरसिंहदेव' भी पढ़ा था। फारसी लिपि की बुराई के कारण ही ऐसा हुआ। फिर भी इतना तो प्रकट ही है कि जहाँगीर ने जो कुछ लिखा है वह इतिहास के रूप में नहीं लिखा है। यहाँ वह केवल अपने का बचाना और वीरसिंह की सेवा को उगाना चाहता है। उसकी दृष्टि में प्रशंसा अत्यंत है कि उसने अपने अपराध को स्वीकार कर लिया, परंतु यदि वह ऐसा नहीं करता तो और करता क्या? यह तो जगत्रिदित हो चुका था और सभी लोग उसका कुछ इससे अधिक ही दोषी समझते थे। विचार करने की बात है कि कहला देने भर से वीरसिंह ऐसा साहस का काम करता और केवल उसके चागी हो जाने भर से जहाँगीर भी उसके पास ऐसा भीषण सदेश भेजने का साहस करता? कहीं वह फूट जाता

* श्री देवीप्रसाद जी द्वारा अनुवादित जहाँगीरनामा, पृष्ठ ३५ ३६, भारतमित्र प्रेस, कलकत्ता सन् १९०५।

तो ? नहीं, निश्चय ही इसका रहस्य कुछ और है। और, यहाँ इतना और भी ध्यान रहे कि अभी वीरसिंहदेव राजा नहीं थे। ओड़छा का राज्य इस समय राजा 'रामसाह' के हाथ में था, जिनकी ओर से उनके अनुज इंद्रजीत राज करते थे और वीरसिंहदेव अभी केवल जागीर भर भोगते थे, जिसको छोड़कर उन्हें भागना भी पड़ा था। वेशव कहते हैं—

यह मुनि बोल्यो जादौ गौर, पहिलो सौं अब नार्ही ठौर ।

फेरि अकम्बर के परमान, बछयाहे सौं घेर विधान ।

इंद्रजीत सौं हतो समीति, बछू दिननि तैं एंसी रीति ।

कोई कैसीहं हितु रचै, घातै पाह न राजा बचै ।

छोटी सबै मुघर की आस, चलो सलैमगहि के पास ।

घटिघटि अपने करमहि लगी, उहिम सब की कीरति जगी ।

जानै कौन बरम की गाय, बाहु कै है राहए नाय ।

रुब ही कीनौ यहै विचार, चल्यो प्रयागहि राजकुमार ।

कहना न होगा कि यह 'राजकुमार' यही 'वीरसिंहदेव' है जिसको इतिहासकार इस अवस्था में भी 'राजा' लिखते हैं। अस्तु, राजकुमार वीरसिंह जब यह देखता है कि उसके भाई-बधु भी उसके विरोध में हैं और उनसे पार पाने की शक्ति उसमें नहीं है तब वह अपने मित्रों के परामर्श से सलीम शाह से सधि करना चाहता है, क्योंकि वह भी उसी की भौंति उस समय अकबर का विरोधी है। उधर सलीम भी इसी चिंता में लीन है, फलतः—

अहीछत्र बिय कुँवर मिलान, मिल्यो मुदफ्फरसैद मुजान ।

तासौं मते कुँवर सब बखौ, मुनिमुनिसमुझि रीझिहिय रही ।

बखौ मुतिहि मुनि अरि कुल हाल, चलिये तो चलिये इहि काल ।

जौ लौं बाहु बछू मन बियौ, उमग्यो जाहि न अरि कौ बियौ ।

जौ छाँ हूँ हैं बछू उपाउ, दियौ न जेहँ आगे पौँउ ।

घर के, रहै बिगारिहँ काब, दुहँ भौंति चलनौ है आज ।

मन क्रम बचन धरौ यह नेम, तुम सेवर प्रभु साहि सलैम ।

यहाँगीर ने यह नहीं लिखा कि किसके द्वारा उसने यह काम कराया ;

* वीरसिंहदेवचरित, पृष्ठ ३२ । † वही ।

पर कवि केशव का कहना है कि इस कार्य का सूत्रपात सैद मुदफ्फर खों के द्वारा हुआ। अच्छा तो यह मुदफ्फर खों है कीन ? और इसके लिये भी जहाँगीर कुछ करता है या नहीं ? सो हमारी मति में तो यही आता है कि हो न हो, केशवदास का यह मुदफ्फर खों वही मुजफ्फर खों हों जिसके त्रियय में जहाँगीर ने स्वयं, लिग्ना है—

"इसी दिन (२१ गुफ्फर, सावन वदी ५, स० १६७५ गि०) मुजफ्फर खों ने जो ठट्ठे कीसूखेदारी -पर नियत हुआ था चीखट चूम कर १०० सुहरें, एक हजार रुपए और एक लाख रुपए के जगाहिर और जड़ाऊ पदार्थ भेंट किये ।^{१५}

आगे चलकर जहाँगीर ने उसकी और प्रतिष्ठा की और उसे खिलमत, हाथी तथा मनसब दिए, यह उसकी 'तुलुक' से प्रकट ही है। रही आगे की बात, तो केशव लिखते हैं—

सरीफ़ता यहि देखि मुख भयो, छीर नीर ज्यों मन मिलि गयो ।
गुदरपा जत्र सरीफ़ खा जाइ, हरख्यौ दिल 'दिल्ली कौ राइ ।
पालहु बेगि फ़ख़ौ मुलतान, मेरैं वीरसिंह तन-शान ।
माहि-गमा जत्र गयो नरिहु, सूरन-मडल गै मनु इहु ।
देखत मुख पायो मुलतान, जौ तन पायो अपनै प्रान ।
कै तसलीम गहे तत्र पाइ, उमग्यौ आनंद अग न माइ ।
सोभ्यौ वीर देखि यौ साहि, जैसैं रहे सुमेरहि चाहि ।
वीरसिंह कौ बाढी सौह, पारस सौ परस्यौ ज्यों लीह ।
परम सुगंध नीम है जाय, जैसैं मलयाचल कौ पाइ ।
फ़ख़ौ साहि नीकै है राय, जत्र नीकैं जत्र देखै पाय ।
मन्त्री फ़री तैं राजकुमार, छोड्यौ सब आयी दरबार ।
द्वै द्वै मन्त्रै पूजिहै आस, जौ तू रहिहै मेरे पास ।
यह कहि पहिराए बहु बार' हाथी हय औरहु हयवार ।
भीतर गौ दिल्ली कौ नाथ, बहुरंगी खा सरोफ़ गाहे हाथ ।
जत्र जत्र जाइ कुँइर दरबार, लै बहुरै अहिंशद अंगार ।^{१६}

केशवदास ने यहाँ शाह सलीम को वा 'दिल्ली की नाथ' कहा है इसका भी कुछ कारण है। ज्ञात यह है कि इस समय जहाँगीर इलाहाबाद के किले में बहुत कुछ स्थितप्रता का अनुभव कर रहा था और अकबर के अधीन केवल इतना ही था कि उसे सम्राट् समझ लेता था। अकबर के समय में 'शाह' और 'सुल्तान' का भेद बह नहीं रह गया था जो उसके पहले था। मन तो मुगल राजकुमार शाह और 'सुल्तान' कहलाते थे। केशव ने भी यहाँ यही किया है। केशव के इस कथन से यह भी प्रगट होता है कि किस प्रकार प्रतिदिन उनकी मैत्री बढ़ती गइ और निदान सलीम ने मुँह खोलकर वीरसिंह से कह ही ता दिया—

जितनौ कुल आत्म परानि, थारु सगम दाई दीन ।
तामै एकै बैरी लेख औबल्फजल कहावै सेज ।
बह सालत है मेरे चित्त, फाटि सके तौ कादहि मिच ।
जितनै कुल उमरावनि जानि, ते सन करहि हमारी कानि ।
आगै पीछै मन आपनै, बह न माहि तिनका करि गनै ।
हजरति कौ मन मोहित भरषौ, याकै पारै अतर परषौ ।
सत्वर साहि बुलायौ राज दखिा ते मेरे हाँ काज ।
हजरति सौ जाँ मिलि है आनि, तौ तुम जानहु मेरी हानि ।
बेगि जाउ तुम राजकुमार, बीचहि यावँ कीजी सर ।
पकरि लेहु कै डारहु मारि, मेरी हेत दियै निरधारि ।
होय काम यह तेरे हाथ, सन साहिनी तुम्हारे साथ । *

केशव ने अकबर के लिये जो 'हजरत' का व्यवहार किया है उससे इतिहास खूब परिचित है, पर यह यह नहीं जानता कि सलीम ने खूब परतकर ही, 'प्रयाग' में शपथ लेने के बाद ही, वीरसिंह से ऐसा कुछ कहा था। और इस सचि का संयोजक या खाँ शरीफ अथवा शरीफ खाँ ही। सुनिए—

सुरत पायौ बैठे हते एक समय सुल्तान ।

खाँ शरीफ तिनबोलि लिय, निरसिंहदेव मुजान ॥

निरिहिदेन सुज्ञान मान दे बात कही तन ।

या प्रयाग में कुँवर साँह करिये मोसों अय ॥

सोसां करीं निचार करदि अरनै मनमार्ये ।

अनत न कहूँ जाउ रहहु मो सँग मुल पायें ॥ *

कुँवर बीरसिंह का विश्वास हो जाने पर उससे प्रयाग में शपथ लेकर मुलतान सलीम ने जो कुछ कहा वह ऊपर आ चुका है । अब बीरसिंह की चीज सुनिए । कहते हैं—

यह मुलाम तूँ साहिव ईस तासां इतनी कीजहि रीस ।

प्रभु ऐनक की भूल विचारि, प्रभुता यह मु लेइ सम्हारि ।

मुनिजनु है हजरत कौ चिच, मनी लोग कहत है मिच ।

तौ लगि साहि करै जय रोप, कहियै यो किहि लागी दोष ।

जन की जुगती कैसी रीति, सन तजि साहिव ही सां प्रीति ।

तातें वादि न लागे दोष, छाड़ि रोप कीजे मतोप । †

किन्तु सलीम के मन में जो बात बरसां से बस चुकी थी वह सहसा निकलने वाली बन थी ‡ पलत हुआ यह कि—

फसि तुरतहि बलनर तहि बेहि, छै शौधी कटि अपनी तेग ।

घारी दै सिरपा पहिराय, कीनी निदा तुरत मुल पाय ।

दरीसाने तै राजकुमार, चलत भई यह सोभा मार ।

रविमडल तैं आनदकद, निकसि चलो अनु पूरनचद ।

सैद मुजफ्फर लीनौ साथ, चळे न जानै कोउ साथ । †

तात्पर्य यह कि केशव के 'प्रमाण' से यह सिद्ध नहीं होता कि जहाँगीर ने दूर से जो कदम दिया उसी पर बीरसिंह ऐसा साहस का काम करने को निकल पड़े, नहीं, इसके लिये तो बहुत जानबीन हुई और इसमें 'शरीफ खाँ' तथा 'सैद मुजफ्फर' का विशेष हाथ भी रहा । मुजफ्फर के बारे में पहले कहा जा चुका है अतः अब शरीफ खाँ की सुनिए । श्री देवीप्रसाद जी लिखते हैं—

“४ रज्जु अगहन सुदी ६ को शरीफ खाँ जा बादशाह के भरोसे का आदमी था और जिसकी तुमन और तोग मिला, हुआ था बिहार के सूबे से

आकर उपस्थित हुआ। बादशाह ने प्रसन्न होकर उसका बकीर और बड़े बजीर का उच्च पद असीरुल उमरा की पदवी और पाँच हजार सवार का मनसब दिया। इसका नाम खाना अब्दुस्समद बहुत अच्छा चित्रकार था और हुमायूँ बादशाह के पास प्रतिष्ठापूर्ण रहता था जिससे अब्बर बादशाह भी उसका बहुत मान रखता था।*

श्री देवीप्रसाद जी ने शरीफ खों का जो परिचय दिया है वह पूर्ण नहीं है। जहाँगीर ने 'तूजुक' में इससे कहीं अधिक लिखा है। उसका कहना है कि मेरा शरीफ खों से ऐसा लगा है कि मैं उसे भाई पुत्र, मित्र और साथी समझता हूँ। क्यों न हो ? इसी साथ का पता तो कवि केशवदास देते हैं ? केशवदास ने शरीफ खों के विषय में जो लिखा उसका सामने रखकर उसकी 'तूजुक' के शरीफ खों को देखें तो आप ही सारा रहस्य खुल जाय और यह भी स्पष्ट हो जाय कि क्यों उसपर जहाँगीर की ऐसा कृपा है। स्मरण रहे उसे खों की उपाधि यहीं से मिली थी और यहीं से मिली थी निहार की सबदारी भी। बादशाह अब्बर ने आपको समझाने के लिये सलाम के पास भेजा था, परन्तु आप प्रयाग पहुँचकर उसके भेदिया हो गए और आपकी कृपा से ही अबुल फजल का बंध हुआ। इतिहास का आँख से आप आसल रहें पर हिंदी-वाक्य आपका कैसे छोड़ सकता है ? गाना केशवदास ने आपका कैसा परिचय दिया। हिन्दी के अतिरिक्त और यह कहों है ?

हाँ तो वीरसिंह देव ने अबुलफजल का टाढ़ में किया यह—

पठए चर नीके नरनाथ, आवत चल सेत के साथ ।
नारन कही कुँवर सो आय आए नरवर सेत मिलाय ।
यह कहि मुनि भए सँघ के पार, पल पल लखै सेख की सार ।
आए सेत मीच के लिए पुर पराइछे डेय किए ।
औरलिफजलि बने ही भार चले कुँच कै अपने जोर ।
आगै दीनी रखि चलाइ पीछे आपुन चले बजाइ ।
वीरसिंह दाँदे अरि ऐसि ज्या हरि मत्त गयदनि पाय ।†

सलीम के आदेशानुसार वीरसिंह ने किया क्या, इसका पता तो हो गया। चर भेजा और उनसे सूचना पाते ही मिथ पार कर सहसा अबुलफजल पर धारा रोत दिया। शेर ने इस पर जो कुछ किया वह यह है—

गुनगहि वीरसिंह की नाउ, फिर ठाढ़ी मया सेल सुभाउ।

परम राख सौ सेल पलानि, जैसे असुर नृसिंहहि मानि।

दौरत लेल जानि यह भाग, एक पठान गर्ही तम जाग। *

अबुलफजल का यह साहस उनके साथी पठान को अच्छा न लगा। यह चाहता था कि इस असुर पर किसी प्रकार शेर निकल भागें और फिर इसका बदला खलोम से लें, पर उसकी यह बात उनको न दूची। उन्होंने सब्बे वीर की भोंति कहा—

कहि धीं अम कैसे भग जाउँ, जूझत एगट ठाउँ ही ठाउँ।

आनि लियौ अनि आलम तोगु, भाजै लान मरैगौ लोगु। †

उस पठान ने बहुत कुछ समझाया पर शेर ने उसकी एक न सुनी और अतः—

तूँ तु कइत तलि जंजे भाजे, उठे चहुँ दिशि बैरी गाजि।

भाजे जात मरन औ हाथ, मातौ कहा कहै सध काय।

जो भजिजै त्रिजै गुन देखि, दुहूँ भोंत मरिबाई लेलि।

भाजौ जो तौ भाज्यो जाइ, क्यों करि दैह मोहि भजाइ।

पति का बैरी पाइ निहार, तिर पर साहि मया कौ भार।

राज रही अंग लपटाइ, कहि कैसो के भाजो जाइ ‡

भला बेचारा पठान दबता उत्तर क्या देता / अबुलफजल सा व्याधी किसी के सामने कम झुका / अल्लामा ने झट देल लिया कि बैरी के हाथ से निकल भागना समझ नहीं। निदान वीरतः स क्यों न जूझा जाय ? जीत गए ता कहना ही क्या, मर गए ता भी कोई क्षति नहीं। मरना तो है ही, फिर बहादुरी के साथ क्या न मरें। निदान—

छाहि दई तिहि जाग निचारि, दौर्यौ सेव काढि तरवारि।

सेल हाथ जितही जित अबे, मरमराइ मरु भागै तबे।

काँ तेग सागिये सेखु जनु तनु धरै धूमध्वज देखु ।
 दह धरै जनु आपनु काल, मृत्यु सहित जग मनहु कराव ।
 मारै जाहि राख दै होय, ताके सन्मुख रहै म कोय ।
 गाजत गज हीसत हय खरे, त्रिन मुटनि त्रि पायनि करे ।
 नारि कमान तीर अखरार, चहुँ दिसि गोला चले अपार ।
 परम भयानक यह रन मयौ, सेजहि उर गोला ठगि गयो ।
 बूझि सेख भूतल पर परे, नैकु न पग पीछे काँ धरे ।

शेर का अंत हो गया और साथ ही युद्ध का भी । फलत

देवत कुँवर गए तत्र तहाँ, औगलिफजत सेज है जहाँ ।
 परम सुगंध गंध तन मयौ सोनित सहित घूरि धूसर्यौ ।
 कहु सुख कहु दुख व्यापित भए, लै सिर कुँवर बडौनहि गए ।

अबुलफजल नीता हाथ न लगा तो उसका सिर ही सलीम की सेना में मेज दिया गया—

देव सु थड़ गूजर सुत मले, चपतिराइ सीस लै चले ।

सीस साहि के आगे धर्यौ देवत साहि सकल सुख भर्यौ ।

उधर अफसर को इसकी सूचना मिली ता वेदना से उसका हृदय भर गया । फिर जब कुछ सचेत हुआ तब असदवेग की सूझी । तबपूर कहा—
 कहाँ है असदवेग ? लाभा इसी गुसलखाने में उसे दा दूक कर दूँ । असदवेग आया और ऐसी बात बनाकर लाया कि सत्रकी बन गई । किसी का इस हत्या का दह न भोगना पड़ा । असदवेग ने इस स्थिति में जो विवरण दिया वही आज के इतिहास का प्राण है पर उसकी अप्रामाणिकता आप ही प्रकट है । प्रत्यक्ष है कि असदवेग ने इस प्रकरण में जो कुछ लिखा है वह इतिहास की शुद्ध और निष्पक्ष दृष्टि से नहीं । नहीं उमे तो अकबर का कृपापात्र बनना तथा अया का उसके काप से उचाना था । निदान सारा दाप उसने भाग्य और अहमा की छँट के सिर मढ़ दिया और ऐसा मढ़ दिया कि आज भी वही इतिहास के मुँह से बोल रहा है । दरबार अकबरी' के लेखक मौलाना 'आजाद' को उसपर खदेह है पर उनका पास अनुमान के अतिरिक्त कोई

उपाय नहीं। उन्होंने ने कवि केशव को कर पड़ा ? रहे आजकल के शोधप्रिय डाक्टर लोग। सो तिलायत के सामने घर को कर ढूँढते हैं ? बहुत हुआ तो 'जहाँगीर' के लेखक डाक्टर वेनीप्रसाद जी ने लिख दिया कि राजनीति के विचार से हिंदी कवि केशवदास के 'वीरसिंहदेवचरित' का महत्व नहीं। वस, फिर किसी की दृष्टि उसपर क्यों पड़ने लगी और क्यों उसका भी नाम इतिहास में आने लगा ? और तो और, श्री गोरेवाल तिरारी का 'धुबेलगढ़ का संक्षिप्त इतिहास' काशी नागरीप्रचारिणी-सभा से प्रकाशित होने पर भी इस हिंदी के कवि केशव से दूर ही रहा ! पर नहीं, इतने दिनों पर आज एक हिंदी-प्रेमी के द्वारा यह बताया जाता है कि इस विषय में महा कवि केशव ने जा लिखा वह खरा और सरदार असदवेग ने जो कुछ कहा वह जोड़ा है। कारण ध्यान से मुनिए और फिर विचारकर कहिए कि आपका मत क्या है।

असदवेग ने पहले तो अपनी सपाईं दी है और फिर अल्लामा की भूलों का उल्लेख किया है। उसका सारा विवरण देर आइए। उसमें भूल यदि किसी से होती है तो केवल उक्त अल्लामा से। उसके मतानुसार अल्लामा अबुलफजल यदि गोपालदास की बातों में न आते और 'अपने मँजे हुए सायियों का कहना करते तो उनका यह अर्थ कदापि न होता। पर जो होना था उसे कौन राकता। शेर ने अपनी सेना छोड़ दी और गोपालदास की खड़ी की हुई नयी सना को साथ लिया। गदाई रातों का साथ लिया पर उसके सपे साथी नहीं छोड़ दिए गए। मिरजा मुहसिन ने निकल भागने का कहा पर उसपर कान नहीं दिया। आसपास के जागीरदार अपने सवारों को साथ भेजना चाहते थे पर शेर जो उनको भी साथ न लिया। यहाँ तक कि एक फकीर ने भी सचेत किया पर उसपर भी ध्यान न दिया। साराश यह कि शेर का वध शेर की शोरी के कारण हुआ कुछ मुगली चाकरो की उपेक्षा के कारण नहीं। सदेह नहीं कि अल्लामा से कुछ भूल अवश्य हुई। उनकी सब से बड़ी भूल यी उस मार्ग से आगे बढ़ना। पर इसे कुछ दूसरी दृष्टि से भी तो देखें। वास्तव में ये दरबारी जीव वीरसिंह का क्या समझते थे और वस्तुतः मैदान में आने पर वह क्या निकला ? क्या यही वीरसिंह एरछ

के घरे से बिजली की भाँति सर से नहीं निकल गया और चुनी हुई मुगल सेना अत तक उसका न पा सकी ? इतिहास के लोग इसे क्यों भूढ़ जाते हैं ? असदवेग ने यहाँ भी तो यही किया ? सभी अपराधियों का अपने विवरण की चातुरी से बचा लिया । सभी निर्दोश निकले । गया साँ गया पर जीत का घनाया; यही असदवेग का लक्ष्य रहा है, कुछ सच्ची घटना के यथार्थ वर्णन का नहीं । फलतः उसने अल्लामा के पक्ष का गिराया और सम्राट् के सेवकों के पक्ष का बचाया है । उसकी फलना की इति तो यहाँ हो जाती है जहाँ धीरसिंह उक्त अल्लामा के शिर्ष का अंक में लेता और उनके द्वारा मिट्टी करता है । उस समय जम्हार गों की लीला तो देखते ही बनती है । परन्तु क्या यह सम्भव भी है ?

असदवेग का लीजिए, चाहे केशवदास को । दोनों ही बताते हैं कि धीरसिंह के रणभूमि में पहुँचने के पहले ही शेर घराघापी हो चुके थे । सोचिए तो सही ऐसी स्थिति में धीरसिंह रिम कहीं रहे थे । असदवेग कुछ भी कहता रहे, शेर ने ताड़ लिया था कि अब निकल जाना संभव नहीं । निदान उन्होंने लड़कर प्राण देना उचित समझा । भागकर प्राण बँगाना नहीं । धीरसिंह अपना सभी सेना के साथ इसी घात में ता था कि शेर बिबर निकलें उबर से ही उल्टे ले ला । उसे अपनी बुद्धि तथा बाहुबल पर विश्वास था । उसने रात के समय छाया नहीं मारा । दिन-दहाड़े शेर को एक ही झटके में लिया । भाग्य की बात छोड़िए । शेर ने यदि भूल की तो फिर किस मुमट ने धीरसिंह को पड़ाई दिया ? इतिहास और असदवेग का बयान भी इसका साक्ष्य है कि जो उसके सामने आया उसे मुँह की मानी पड़ी और बट उड़ी होने पर भी मुँह लटकाए ही रहा । फिर बेचारा अल्लामा ही इसके लिये दोषी क्यों ? हाँ, इनका अन्त्य हुआ कि स्थिति का ठीक ठीक शेर ने न हुआ और उनमें आत्मनस का अधिपति विश्वास रहा । सो केशव-दास भी तो यही कहते हैं—

छाप, गंग भाँच के लिए, पुर पराइले डेरा किए ।

औरलिङ्गजुटि बने ही भार, चले नूँच के खरने मार ॥१

जो हो हमें असदवेग से अधिक उलझने की कोई आवश्यकता नहीं । उसने उक्त अल्लामा की एँठ के विषय में जो कुछ लिखा है, सच सही, पर हमारा कहना तो यह है कि इसी के कारण हमारे कवि केशवदास की इतनी उपेक्षा क्यों ? स्मरण रहे, केशव ने जो कुछ लिखा है, वीरसिंह के सामने । अतएव उसकी साधुता में सदेह तभी हो सकता है जब उसमें वीरसिंह की कोरी प्रशंसा हो । आप केशव के वर्णन को ध्यान से पढ़ें और ध्यान से देखें असदवेग के विवरण का भी और फिर विचार कर रहें कि चाटुकारिता किसमें अधिक है, और किसने किस व्यक्ति का किस रूप में देखा है । हमारा तो निश्चित मत है कि हिंदी के कवि केशव ने इस विषय में जो कुछ लिखा है वह सचमुच 'प्रमाण' है और उसके अभाव में वर्तमान प्रसंग भी अधूरा । 'शरीफ रयों' का यह रूप हमें किस इतिहास में दिखाई देता है ? इसके बिना क्या जहाँगीर की कृपा वा रहस्य खुलता है ? फिर भी अबुलफजल के प्रसंग अथवा जहाँगीर के इतिहास में केशव की पूछ नहीं । कारण आत्मपतन के अतिरिक्त और क्या हो सकता है । 'वीरसिंहदेवचरित' का कोई अच्छा संस्करण भी तो नहीं ? ऐसे कहने को तो हिंदी में बहुत कुछ हो रहा है, पर सच पूछिए तो उस कुछ पर कितने लोगों का ध्यान गया है जो कुछ खोकर कुछ बनाने के लिये बना है, कुछ यों ही कला दिखाने या बात बनाने के लिये नहीं । केशवका अध्ययन समुचित रूपसे कर होगा, यह अभी नहीं कहा जा सकता । कारण कि वे दरबारी और कठिन कविता के प्रेत हैं । परंतु इस जन का यह हृदय विश्वास है कि जब तक इन दरबारी कवियों का अध्ययन बंद नहीं होता और जब तक हमारे इतिहासलेखक इस युग के कवियों का मयन कमकर नहीं करते तब तक हमारा सच्चा इतिहास तो बन नहीं सकता । ऐसे त्रिपियों की घड़ पकड़ और गदियों का लेना-बोना चाहे जितना बने। अस्तु, चोखा काम तो यही है कि हम किसी काल के इतिहास में तब तक हाथ न लगायें जब तक हमें उस काल के कवियों का योग न मिला हो । कवि समाज की ओर है जो इतिहास के पन्नों में नहीं कवियों के पदों में खुलती और विवेक को प्रशस्त मार्ग दिखाती है । आशा है हमारे इतिहासकार कुछ हिंदी कवियों से भी सीखेंगे और अल्लामा अबुलफजल के प्रसंग में इस बेचारे केशव से भी

पूठ देखेंगे । हमारा विश्वास है कि यदि 'वीरसिंहदेवचरित' तथा जहाँगीर-अस-चद्रिका' का प्रकाशन ठौर ठिकाने से हो जाय तो इतिहास को भी कुछ आधार मिले और इस-काल की बहुत सी गुत्तियों मुलझ जायें । मुनते हैं इलाहाबाद की हिन्दुस्तानी एकाडमी इस काम में लगी है पर उसका परिणाम कब देखने को मिलेगा यह भी देखना है । साथ ही यह भी बता देना है कि जो चारों ओर जहाँ तहाँ किताबों, लेखों और व्याख्यानो में नीतिग्रथ बताया जा रहा है कि आलमगीर औरगजेन ने जो केशवराय का मन्दिर तोड़ा वह इसी लूट के रुपये से बना था, उसमें कुछ सार नहीं, स्वयं असदबेग की साक्षी है कि अहमदा अबुलफजल की यात्री सकुशल अमर के पास पहुँच गयी थी । इस प्रकार के मिथ्या प्रचारों के मूल में जो भावना काम कर रही है उसका प्रकाशन अन्याय होगा । यहाँ इतना ही अल है । अहमदा अबुल फजल कोई लुटेरा अमीर तो था नहीं कि इतना द्रव्य साथ लेकर चलता ! उसके शील का भी तो कुछ ध्यान रखना चाहिये । ऐसी उद्दामा से इतिहास की रक्षा नहीं होता और न 'एकता' का मार्ग ही निकलता है । हों अनीति और अत्याचार का पक्ष प्रबल और पुष्ट अवश्य हो जाता है जो अन्त में धातक ही सिद्ध होता है, साधक कदापि नहीं ।

११—भूपण की राष्ट्र-भावना

भूपण की राष्ट्र-भावना पर विचार करते समय भूलना न होगा कि भूपण का जन्मस्थान वही था जो अकबर के हृदय महाराजा बीरमर का निवास-स्थान। उस इसी एक बात से भली भँति जाना जा सकता है कि इस वीर बालक का हृदय कैसा उदार रहा होगा और क्या इसकी कट्टर औरगजेव आलमगीर से नहीं पटती रही होगी। विशेष दौड़धूप की कोई आवश्यकता नहीं। भूपण का स्वयं कहना है—

दौलति दिली का पाय कहाये आलमगीर,
अकबर अकबर के विरद बिसारे तैं।
भूपन भनत लरि लरि सरजा सो अग,
निपट अमग गढ फाट सब हारे तैं।
सुधरघौ न एकौ काज भेजि भेजि बेही फाल,
उठे उठे वे इलाक समराय मारे तैं।
मेरे कहे मेर कब, सिग जी सों बैर करि,
गैर करि नैर निज नाहक उतारे तैं॥

फान दे देखिये तो कौन किससे क्या कह रहा है, भूपण का बल तो देखिये, किंतु निर्द्वन्द्व भाव से कह रहा है—मेरे कहे मेर कब। पर क्या हठी आलमगीर इस 'मेरे' के अर्थ का समझता है और जानता है किसी 'भूपण' की शक्ति का? नहीं, जानता ही तो आज यह उपद्रव क्यों होता! देखिये न औरगजेव आलमगीर बना तो उसने अपना काम कैसे बिगाड़ लिया और कैसे घर के प्राणी का 'गैर' बना दिया। अरे! क्या आप से यह भी बताना होगा कि अकबर ने किसे अपना घर बना कर अपना राज्य हड़ किया और फिर किसके सहारे मुगल साम्राज्य का सितारा प्रतिदिन दिन दूना रात चौगुना चमकता रहा? नहीं। भूपण इसे भी आप ही खोल कर कह देता है। ध्यान से सुनिये और 'अकबर अकबर के विरद' को भी रूपया हाथ से अलग न जाने दीजिये। वीर कवि भूपण का कथन है—

आदि की न जानो, देवी देवता न मानो, सौंच

कहूँ जा पिछाना रात कहत हूँ अर की ।

बन्दर अन्दर हिमायूँ हद जाँधि गये,

हिन्दू औ तुर्क की, कुरान वेद टर की ।

इन पातसाहन मैं हिन्दुन की चाह हुती,

जहाँगीर साहजहाँ साग पूरै तर की ।

काशी हू की बला गयी, मथुरा मसीत भयी, *

सिग जी न होतो तो मुनति होति सब की ।

भूपण ने 'जो पिछानों' का उल्लेख यों ही नहीं किया है । नहीं, इसी 'पिछाना' में राष्ट्रीयता का सारा मर्म छिपा है । देवी देवता को न मानना एक बात है और किसी जाति के बिन्दु का मिटा देना उससे सर्वथा दूसरी बात । भूपण की मार्मिक वेदना तो यह है—

कुम्भनर अमुर जीतारी अररगनेत्र,

कीन्ही बल मथुरा, दोहाई फेरी रव की ।

लोदि डारे देगी देव सहर महला गँके

लापन तुर्क कीन्हें छुट गयी तर की ।

'भूपन' मनत भाग्या काशीपति विस्वनाथ,

और भीन गिनती मैं, भूलि गति भर की ।

चारों वर्णा धर्म छोड़ि कर्मा निवान पदि,

सिग जी न होतो तो मुनति हाती सब की ।

भूपण के इन श्रित्तों में जो बात कही गयी है उसे सुझाने की भरपूर चेष्टा की जा रही है और चारों ओर घूम घूम कर कहा जा रहा है कि आलमगीर ने कभी ऐसा नहीं किया । किन्तु इस प्रकार की उधार खोज की पाल जब तक नहीं खुलती तब तक देश का कोई बल्याण नहीं हो सकता, किसी का हम नहीं कहते, हम तो अस्पष्ट भारत की बात कह रहे हैं । हम जानते हैं कि आज कल अनेक सुन्दर लाल अपनी पटितार्द की चमक न जाने क्या क्या हाँक रहे हैं और न जाने कितने शिर्माने नामाना लोग न जाने कैसी कैसी सनद जुग रहे हैं किन्तु सच्ची बात यह है कि—

“अकबर की सल्तनत हिन्दुस्तानी इस्लामी सल्तनत थी और औरंगजेब चाहता था कि वह इस हिन्दुस्तानी इस्लामी सल्तनत के दायरा अन्तर (प्रभाक्षेत्र) को इतनी बसअत (व्याप्ति) दे कि उसके अन्दर खैरपार के मुल्क भी आ जायें । और देजाज पर भी इसका इकतिदार (महत्व) हो । और यह उस एक तक मुमकिन (सम्भव) न था जब तक वह अपनी हुकूमत को इस्लामी रंग न देता, अकबरी सियासत (राजनीति) के धारे में इस्लामी दुनिया में जो गलत फहमियाँ (मिथ्या धारणायें) पैदा हो गयी थीं उनको रफा (दूर) न करता । अकबर का सय्यासी मसलक (राजनीतिक पद्धति) राजपूतों को हमशर (समतुल्य) करने के लिये था । औरंगजेब के पेशेनवर (दृष्टिपथ में) हिन्दुस्तान के अल्लाहा (अतिरिक्त) इस्लामी दुनिया की कयादत (अगुआई) थी । इसलिये एक का हिन्दुस्तानियत पर ज़ादा जोर देना पड़ा और दुशरे को इस्लामियत को माकदूम (अग्रणी) जाना ।”

(मौलाना उबैद अल्लाह सिन्धी, सिन्धुसागर एकाडमी लाहौर, सन् १९४३ ई०, पृ० ३१३)

औरंगजेब आलमगोर ने इस्लाम की साल के लिये जो कुछ किया उसको बाद का दिखाने से कोई लाभ नहीं पर उस पर पानी डालना भी सीक नहीं । इससे तो वह और भी सड़ा अपवा डहडहा होगा । निदान भूषण की राष्ट्रभाषना के प्रसंग में उस पर प्रकाश डालना ही होगा जिससे वह अन्धकार से निकल कर प्रकाश में आ जाय और लोगों का भ्रम भी दूर हो जाय । अस्तु, भूषण भी इसी इस्लामी कोप को लक्ष्य कर लिखते हैं—

साहिन मन समरत्प आसु नुवरम साहि सिद्ध ।

हृदय जासु अन्धास साहि बहुबल बिलासयिद्ध ।

एदिलसाहि कुतुब आसु जुग सुब भूपनमनि ।

पाय ग्लेन्ड उमराय काय तुरकानि आनि गनि ।

यह रूप अवनि अवतार धरि जेहि अलिम जग दडियव ।

सरजा सिव साहब खग गदि, कलियुग सोद खल खडियव ।

तात्पर्य यह कि भूषण ने जो आलमगोर को फटकारा तो उसका कारण

भी प्रत्यक्ष था । आलमगीर सचमुच हिन्दुओं के विनाश पर तुल गया था और उस समय के दूसरे मुसलमान बादशाह भी कुछ ऐसा ही स्वप्न देख रहे थे । अली आदिलशाह के बारे में तो उसके राजकवि शेर मुहम्मद नुसरती का यह कथन ही पर्याप्त है जो उसी के मुँह से फटलाया गया है—

कि हूँ मैं समायें नबी का खलफ़ ।
 हुआ तिस पै हमनाम शाहे नजफ़ ।
 लक्ष कुम्भमंजन है मुझ वे गुमां ।
 सिफत दस्तगीर फरा मादगा ।
 मेरे काम पर मैं हूँ हाज़िर सदा ।
 तुमारी बी करनी करो इवतदा ।
 मदद में हूँ मूजी प चल बेग आवो ।
 लड़ा मत तमाशा बले देख आवो ।
 कि मुझ फौज दुश्मन सौ लड़ती है क्यों ।
 सती जाके आतिश प पड़ती है क्यों ।

औरंगजेब का इतना सुनना था कि—

कहा मुझ हुआ अब ते हादी फलक ।
 कि दो नरपती ने कबूत्या कुम्भक ।

‘शिर’ और ‘भुजा’ के इस योग का सामना ‘शिव’ ने किस ढंग से किया इसे इतिहास से पूछ देखिये । रही ‘हृदय’ की बात सो इसी नुसरती का इतना और भी कहना है कि—

मानी की सरत की है भारसी ।
 दखिन का किया शेर जों फारसी ।

मान यह कि यहीं से हिन्दी छंटय फारसी में मग्न हुआ और धीरे-धीरे उर्दू में आकर वह सर्वथा अहिन्दी हो गया । भूषण ने कलियुग का जो रूप दिया है वह कितना सारपूर्ण और अवसर का है यह तब तक मूक ही रहेगा जब तक इतिहास की खुली आँख से आप उसे न देखें । कुछ बात ही ऐसी थी कि विषय होकर भूषण को मुगल-दरबार छोड़ना पड़ना और हिन्दू-हित के लिये और कुछ नहीं तो वार्ता का उपयोग करना पड़ा । उस समय की

परिस्थिति एक ओर तो ऐसी गठ रही थी पर दूसरी ओर उसका रूप कुछ और हो था । भूषण कहते हैं—

अटल रहे है दिग अंतन के भूप धरि,
 रैयति का रूप निज देस पेश करि कै ।
 राना रह्यो अटल बहाना करि चाकरी को,
 बाना तजि भूपन भगत गुन धरि कै ।
 हाड़ा रायठोर कछबाहे गौर और रहे,
 अटल चकता को चँचाल धरि डरि कै ।
 अटल सिवाजी रह्यो दिह्यो का निदरि,
 धीर धरि, पड धरि तेग धरि, गद धरि कै ।

ऐसी विषम परिस्थिति में शिवाजीने जो कुछ किया उसका ठीक-ठाक महत्व जानना हा ता भूषण का यह छन्दस्य पढ़ें—

कलिपुग जलाध अगार, उद अधरम्म उर्मिमय ।
 लच्छनि लच्छ मभिच्छ कच्छ अव मच्छ मगर चय ।
 नृपति नदीनद वृन्द होत जाको माल नीरस ।
 भनि भूपन सब भुग्म घेरि किरण मुग्धस्य बस ।
 हिन्दुगान पुन्य गाहक बनिक, तामु निवाहक गादि मुख ।
 पर दादगान किरवान धरि, जस जहाम सिक्काय दुव ।

साराध यह कि—

कूरम कबध हाड़ा तूँवर बघेला धीर,
 प्रबल बुंदेल हुने जेते दल मनी सों ।
 देवल गिरन लागे, मूरति छे विप्र मार्ग,
 नेरहु न बागे, साइ रहे रक्षवानो सों ।
 सब ने पुकार करी सुरन मनाइने को,
 सुर ने पुकार भारी कीन्हीं विस्वधनी सों ।
 धरम रसातल को ह्वत उवारणो सिवा,
 गाने नरकान धार बलम की अनौ सों ।

फलतः भूषण को विश्वास हो गया कि—

मन्डहु कच्छ में कोल नृसिंह में बावन में मनि भूपन जो है ।
जो द्विधराज में जो रघुराज में, जाइव क्यो बलरामहु को है ।
बुद्ध में जो, अब जो कलकी महुँ विक्रम हूवे को आगे सुना है ।
साहस भूमि आधार सोई अब श्री सरजा सियराम में सो है ।

प्रकट ही है कि भूषण की यह धारणा एक दिन में नहीं बनी होगी । नहीं इसमें तो न आने कितने युग भीत गये होंगे । परन्तु यहाँ पर जो बात बड़े महत्त्व की है यह है भूषण की आलमगीर से तनातनी । भूषण पहले कहाँ कहाँ रह कर शिवा जी के दरबार में पहुँचे थे इसका कोई पक्का पता नहीं, परन्तु वह कभी मुगल दरबार में भाये इसमें सन्देह नहीं । उनका एक छन्द है—

सिरा की यड़ाई औ हमारी लघुताई क्यों,

कहत बार बार कहि पातिसाह सरजा ।

सुनिये खुमान ! हरि तुम्हक गुमान, मदि—

देवन जैवाया कवि भूपन यों अरजा ।

तुम माको पायकै बरूर रन छोरो, वह

राखरे बजीर छोरि देत करि परजा ।

माउम तिहारा हात याहि मैं निबरो रन,

कायर सो कायर औ सरजा सो सरजा ।

'खुमान' का प्रयोग यहाँ आलमगीर औरगजेब के लिये हुआ है तो इससे यह भी जाना जा सकता है कि कभी दानों की मुठभेड़ भी हुई थी । भूषण के अनेक छन्द ऐसे हैं जिनसे मुगल-दरबार की घनिष्ठता दृश्य होती है । यह एक अति प्रसिद्ध बात है कि पहले भूषण भी अपने माइ चिन्तामणि के साथ मुगल दरबार में रहते थे और अपनी वीर कविता पर अभिमान करते थे । उधर औरगजेब को भी इस बात का अभिमान था कि उस कोई उच्छेदित नहीं कर सकता । बात ही बात में ठन गयी । भूषण ने अपना बल दिखाने के लिये यह कविता पढ़ा—

किधले फी ठौर वाग बादसाह साहजहाँ

ताको कैद क्यों माना मक्के आसि लाइ है ।

यहो भाई दारा बाको पकड़ि के मारि डारपी,
 मेहर हू नाहिं माँ को जायो सगो भाई है ।
 बन्धु तो मुरादबकस बादि चूक करिवे को,
 बीच दे कुरान खुदा की कसम खाई है ।
 'भूषण' सुकवि कहै सुनौ नवरंगजेव,
 एते काम कीन्हें तब पातसाही पारं है ।

बात खरी थी तो भी औरंगजेब के संयम ने उसका साथ दिया । लक्ष्य
 निष्फल होते देख भूषण ने और भी साथ फर इना—

हाथ तसबीह लिये प्रात उठै बन्दगो को,
 बायही कपटरूप कपट सुख्य के ।
 भागरे में जाय दारा चौक मैं जुनाय लीन्हो,
 छत्र हू छिनायो मानों मरे बूढ़े बप के ।
 फीन्हो है सगोत घात सो मैं नाहिं कहाँ फेरि,
 पील पै तुराय चार चुगल के गप के ।
 'भूषण' मनत छरछदी मतिमन्द महा,
 सो सो चूहे खाह के बिलारी बैठी तप के ।

निश्चाना ठीक बैठा । औरंगजेब इतना सुनने को तैयार न था । जीत
 भूषण की हुई, पर साथ ही 'दरबार' से भी दूर जाना पड़ा ।

औरंगजेब को अनीति से ऊब कर भूषण शिवा जी की सभा में गये थे
 और गये थे हिन्दू का बल दिखाने के विचार से । यदि ध्यान से देखा जाय
 तो भूषण का भितना विरोध औरंगजेब से है उतना किसी से नहीं । भूषण
 औरंगजेब की तरांनी—मुखलमानी नीति के घोर विरोधी हैं और चाहते हैं कि
 अकबर की हिन्दुस्तानी-इस्लामी रीति रहे । आलमगीर को यह भावा नहीं
 और इसी से भूषण का उससे नावा टूट जाता है । भूषण को कुछ चाहते थे
 वह शिवा जी से मेल था, पर औरंगजेब को कुछ चाहता था वह 'बुखारा' का
 वैभव या तरांनी इस्लाम का प्रचार था । फल यह हुआ कि दोनों में ठग
 गयी और भूषण के मन की हो कर रही । शिव के प्रताप से —

उतै शतसाह जू के गवधन के उट छूटे,

उमड़ि गुमड़ि मतगारे घन कारे हैं ।

इतै शिवराज जूके छूटे सिहराज औ

त्रिदारे मुग्ध करिन के चिक्करत भारे हैं ।

फौजें सेरा, सैयद, मुगल, औ पठानन फी,

मिलि इसलाख सौं हू मीर न सँभारे हैं ।

इह हिन्दुवान की विहह तरवारि रागि,

कैया बार दिल्ली के गुमान शारि डारे हैं ।

और इसी गुमान को क्षरते देख कर तो भूषण ने आलमगीर को घडे
ठपाक से ललकारा है—

दारा की न दौर, यह रारि नाहिं खजुरे की,

पौधियो नहीं है किषी मीर सहवाल को ।

मठ विरयनाथ का, न वास ग्राम गाकुल को,

देव को न देहरा, न मन्दिर गोपाल का ।

गाढे गढ लीन्ह, और बेरी कनकान कीन्ह,

ठौर ठौर हाखिल उगाहत हैं साल को ।

बूझति हे दिल्ली सा सँभारे क्या न दिल्लीपति,

घका आनि लाग्यो शिवराज महाकाल को ।

कहने को कोई कुछ भी कहता रहे, पर यह ध्रुव सत्य है कि वास्तव में
शिवराज महाकाल के धके से ही मुगल साम्राज्य ढह गया और अन्त में
उसका नाम तक न रहा । है कोई इस वध का कहीं राजा या नवाज ?
बादशाह तो यह रहा ही नहीं । परिणाम इसका क्या हुआ ? यही न—

गढन गँजाय, गढवरन सषाय करि,

छाँटे केते घरम दुवार है मिखारी से ।

साहि के सपूत, पूत वीर शिवराज सिंह,

केते गढधारी किये बन बनचारी से ।

'भूपन' बखानै केते दीन्हें बन्दीखाने,

सेख सैयद हजारी गहे रैयत वजारी से ।

महतों से मुगल महाजन से महाराज,

डॉढ़े लीन्हें पचरि पठान पचारी से ॥

आलमगीर के पोते शाह आलम पर जो कुछ प्रीती उसे सभी जानते हैं, पर काल के प्रयाग और प्रयचना के प्रयाग में लाग आजा इस 'धर्म दुवार' को भूले जा रहे हैं, अतएव उनको बताया जा रहा है कि कृपा पर इतना और टोंक लें कि—

साहिब के सिक्क, सिवाहिब के पातसाह,

सगर में सिंह के से जिनके सुमार हैं,

भूयन' भनत सिक्क सरजा की धाक ते वी

कॉपत रहत चित गहत न चाव हैं ।

अप नल की अगति, सायस्ता लों की अगति

बदलो-रिपति सो हरे उमराव हैं ।

पदा मता भरि कै मलिक मनसब छाँड़ि,

मवा के ही मिस उतरत दरियाव हैं—

ठीक है भूषण अवया शिवाजी ने इगलाम का विरोध कब किया था और किसी के मजहब पर हाथ कब फेरा था या भा सका की वाशा बन्द हो जाती । पर आलमगीर के लोग ता बहाना से यहाँ भी अपना काम निकाळ लेते हैं । स्मरण रहे भूषण का कहना है—

दान समै देति द्विज मेरुहु कुवेर हू की

सपति लुटाइवे की हियो ललकत है ।

साहि के सपूत सिवसाहि के बदन पर,

सिव की कयान मैं सनेह ललकत है ।

'भूषण' बहान हिन्दुवान के उबारिवे को,

तुरफान मारिवे को वीर ललकत है ।

साहिब सो लरिवे की चरचा चलत आनि,

सरजा-दशन को उछाह ललकत है ।

शिवाजी के इसी चील का ता परिणाम है कि—

डाढी के रखैयन की डाढी सी रहत जाती

बाढी मरणाद जैसी हद हिन्दुवाने की ।
कदि गई रेषत के मन की कसक सब,

मिटि गई ठसक तमाम तुरकाने की ।
'भूषण' मनत दिलोपति दिल धकधका,

सुनि सुनि धाक सिवराज मरदाने की ।
मोटी मई चढी बिन चोटी के चचाय सीस,

सोटी मई सगति चकत्ता के घराने की ।
कितनी सटीक बात कही गयी है । 'डाढ़ी के रखैयन' में सारी झुलत
आ गयी है । काबी की सारी कजाबी जाती रही और खलन के सिवा उसमें
कुछ रह भी न गया । सीधी सी बात तो यह है —

काज मही सिवराज बली हिन्दुवान बढाइवे को उर ऊटै ।
'भूषण' भू निरखेच्छ करी चहै, भेच्छन मारिये को रन जूटै ।

हिन्दु बचाय बचाय यही, भमरेख चँदावत लौं कोई दूटै ।
चन्द अलोक तै लोक मुखी यहि कोक अभागो को सोक न छूटै ।

भूषण ने 'कोक अभागो' का नाम यों ही नहीं लिया है । आज भी कितने
अभागो सुन्दर हिन्दू कोक बने हैं जिन्हें शिवा जी की चन्द्रिका नहीं भाती
और जो इस आलोक में भी आलमगीर का ही साथ देते हैं । उनसे हमारा
केवल इतना ही कहना है कि वे सरसैयदी माया से निकल कर अपनी आँख
से देखना और सत्य को पहिचानना सीखें और यहाँ इतना जान लें कि—

“लेकिन यहाँ यह सवाल पैदा होता है कि औरंगजेब की फौज में कौ-
शीआ सरदार थे और इसी तरह उसने बहुत सी मुहिमों (चढाईयों) में
हिन्दू सिपहसालारों (सेनापतियों) को भी फौज की कमान दी । अगर
औरंगजेब की सिपाही हुक्मत अमला (व्यवहारी राजनीति) से शीशों और
हिन्दुओं को शिकायत होती तो बादशाह उन को बड़े बड़े ओहदों (पदों)
पर कैसे र ने देता । दर असल (वस्तुतः) बात यह है कि एक होती है
हुक्मत की पालिषी और एक होते हैं हुक्मत के अहलकार (कर्मचारी)
असल मसयला (मूल प्रश्न) हुक्मत की पालिषी (राजनीति) का होता
है । अहलकार तो मजबूर होते हैं कि हुक्मत की तरफ से जा भी अहकाम

(शासन) उन्हें मिलें उन पर अमल (आचरण) करें। खाद (चाहें) वह दिल में उन्हें अच्छा भी न समझते हों। चुनाचे (निदान) जो लोग हुक्मत के साथ हों और वह उसके नज़ाम (प्रधान) के कल पुरजे (अंग) बन जायें अमलन् (व्यवहारतः) उनका कोई मजहब (मार्ग) नहीं होता, मुमकिन (समभव) है, वह दिलों में अपने मजबात (भाव) छिपाये रखें, और मुनासिब वक्त (उचित अवसर) पर उनका इज़हार (प्रकाश) भी कर दें। लेकिन कहाँ तक हुक्मत के कामों को चलाने का तात्पुक (संबंध) होता है, वह यगैर (बिना) साच विचार के सब कुछ कर गुज़रते हैं, जो उन से करने को कहा जाता है। सरकारी तबकों (वर्गों) के लिये मनसब (पदवी) की कशिश (तृष्णा) अकसर (प्रायः) दिली रुजधानात (अमि-दचि) पर गालिब (जय) आवाती है। उसका मज्जीद मुबूत (पुष्ट प्रमाण) भाप को हिन्दुस्तान की मौजूदा (वर्तमान) सियासी (राजनीतिक) हालत से मिल जायेगा ।” (मौलाना उमैद अल्लाह सिन्धी, वही, पृ० ३१४)

दूर कहाँ जाइयेगा ? यही क्यों नहीं देखते ? अभी कल की बात है महात्मा गान्धी से हुक्म पा कर कितने जीव हिन्दी से हिन्दुस्तानी हो गये और कितने भूषण के शत्रु बन गये, परन्तु वस्तु-स्थिति को न बदल सके। साराश यह कि औरंगजेब की तुरकी नीति ईरानी और हिन्दू के लिये पातक थी। ईरानी तो मजहब किंवा इस्लाम के नाम पर उस से मिल सकता था पर हिन्दू सदा किरकिरी की भाँति उसकी आँख में गड़ता ही रहता था। यही कारण था कि भूषण को उसका विरोध करना पड़ा और शिवा जी के विषय में खुल कर लिखना पड़ा—

दन्डिन-नायक एक तुही मुव-मामिनी को अनुकूल है भावै ।

दीनदयाल न तो सों दुनी पर म्हेच्छ के दीनहिं मारि मिटावै ॥

श्री शिवराज भनै कवि 'भूषण' तेरे सरूप को कोउ न पावै ।

सर मुबस में सरसिरोमनि है फिर तू कुलचन्द कहावै ॥

कवि भूषण के चमत्कार को समझिये और फिर कहिये कि यहाँ 'तुरक' का नाम न ले 'म्हेच्छ' का उल्लेख क्यों किया गया है ? जो लोग 'म्हेच्छ' और 'काफिर' को एक ही कोटि का शब्द समझते हैं उन्होंने भाषा के क्षेत्र में

अमी समझ से काम लेना नहीं सीखा । उन्हें समझ रखना चाहिये कि तुरक शातिराचक शब्द है और 'भ्लेच्छ' भाववाचक । रहा 'कान्ति' का अवश्य ही इन से भिन्न धर्मवाचक शब्द स्मरण रहे, भूषण यहाँ 'भ्लेच्छ के दीन' का उल्लेख करते हैं कुछ इसलाम का नहीं । 'दक्षिण नायक' और 'अनुकूल' की भी यही गोहार है । यदि विश्वास न हो तो भूषण के इस 'मनहरण' को ध्यान से पढ़ें—

तू तौ रातौ दिन जग जागत रहत वेऊ

जागत रहत रातौ दिन बन रत हैं ।

'भूषण' मनत तू विराखै रब मरो वेऊ

रबमरे देहिन दरौ मैं बिचारत हैं ।

तू तौ घर गन नो निदारी बिहरत घर,

मटलै निदारी वेऊ मुरखोव रत हैं ।

काहे तैं शिरा श्री गात्री तेराई सुबस होत,

तो सौं अरिहर सरिहर सी करत हैं

कहा जा सकता है कि यहाँ तो केवल 'अरिहर' की बात कही गयी है इसी से द्वेषधुद्धि का अभाव कैसे सिद्ध होता है । निवेदन है कान दे कर सुनो—

अर्धौ भूतनाथ मुढमाल छेत हरषत,

भूतन अहार छेत अर्धौ उछाह है ।

'भूषण' मनत अर्धौ काटे करवालन के

कारे कुबरन परी कठिन कराह है ।

सिंह छिन्नराज सलहेरि के समीप ऐसा,

कीन्हौं कतनाम दिल्ली दल को सिपाह है ।

नदी रन मडल रुहेलन-रुधिर अबौ,

अर्धौ रविमडल रुहेलन की राह है ।

भाव यह है कि भूषण की दृष्टि में गृहेले भी उसी वीरगति को प्राप्त होते हैं जिसको अन्य हिन्दू धीर । कुछ यह नहीं कि फारसी इतिहास लेखकों की भौंति वैरी मरा तो कह दिया कि दोबल का कुत्ता जहन्नुम में गया । नहीं,

ऐसी दुर्मानना हिन्दू-हृदय में नहीं आती । नहीं यह तो मुसलमानी लोगों में ही पायी जाती है । फारसी की किताबों को छोड़िये, वहाँ तो हिन्दू के लिये कोई अच्छा शब्द ही नहीं । शिवाजी के लिये भी 'दक्खिनी' में शेर मुल्ला नुसरती ने बल कर यहाँ तक लिख दिया कि—

ओ क्रोध फार बंद का आ पापी' है बंद,

हुवा नाव तिस प्लानती ता अवद,
खुदा पास ना उस' कों चेहबूद है ।

सलायक कने नो बंद मरबूद है,
एता बात कों फाद मूची का नाम,

कि काथम हुआ फितना जिस ये तमाम,
सेव्या कर जो एक फितनः मंगेज था,

बड़ा चोर मूची व खूँरेज था ।
दकन की जमी पीछ तुलमे कताद,

जो पैन्या सो अवगल यही बंद निहाद ।
पैश्यत जता रुगार उस शूम यें,

हुवा मुल्क वीराना तिस शूम यें,
जा पद अरुन या सा बड़ा हार नहा ।

सिक्या उस यें साहब से बागीपना ।

बात यहीं तक रह जाती तो शेख को सन्तोष कैसे होता ? निदान और भी खुल कर कहा गया—

भरथा या सब उस ज्ञात में मरु व रेव ।

दिसे आदमी रूप पर नरु देव ।

दिखावे जो ठुक अग्नी तबलीस कों ।

लगी बंद लाहौल इबलीस कों ।

फिरगी ये या कुफ में अत अवद ।

करे दीन सों 'दुस्मनी सरस्त बंद ।

शिवाजी की यह स्तुति यदि शेख मुल्ला नुसरती से आगे न बढ़ती तो आज मोलवी अब्दुल हक जैसे डाक्टर भी उसे क्यों कोघते ? जो हो,

बद स्पष्ट लिखता है—

खुदा पास ना उसको बेहबूद है।

खलायक कने तो वह भरदूद है।

क्यों न हो, खुदा के यहाँ किसी हिन्दू को अच्छा स्थान कहाँ और दुनिया में उसका सत्कार कहाँ ? इसलाम हिन्द में क्या आया हिन्दू दीन और दुनिया दोनों से गया ? उसके लिये कहाँ सम्मान नहीं रहा, परन्तु हिन्दू ने कमी मुसलमान का इस दृष्टि से नहीं देखा । नहीं, उसकी ग्याय-बुद्धि सदा बनी रही । फलतः भूयण ने भी शिवाजी की सफलता में यही देखा—

राखी हिन्दुधानी, हिन्दुबान को तिलक राख्यो,

अस्मृति पुरान राखे, वेद-विधि सुनी मैं ।

राखी रणपूती रणधानी राखी रावन की,

घरा में घरम राख्यो, राख्यो गुन गुनी मैं ।

‘भूयन’ सुकवि भीति हृद मरहट्टन की,

देस देस कीरति पल्लानी, तब सुनी मैं ।

साहि के सपूत, सिवराज समसेर तेरी,

दिल्ली-दल दावि के दिवार राखी हुनी मैं ।

कौन है, जो सामने आकर सचार्ह के साथ कह सकता है कि इसमें इसलाम की मर्तना है ? निश्चय ही, शिवाजीने दिल्ली दल को दबा कर सत्तार में मर्यादा की स्थापना कर दी और—

वेद राखे निदित, पुरान राखे सारमुत,

राम नाम राख्यो अति रसना सुधर मैं ।

हिन्दुन की चोटी रोटी राखी है सिपाहिन की,

काँचे में जनेऊ राख्यो, माला राखी गर मैं ।

मीढ़ि राखे मुगल, मरोड़ि राखे पातसाह,

बैरी पीसि राखे बरदान राख्यो कर मैं ।

राजन की हृद राखी तेग बल सिवराज

ऐव राखे देनल स्वधर्म राख्यो घर मैं ।

बस, भूयण इसी ‘हृद’ और इसी ‘स्वधर्म’ के पुकारी है । राजनीति के

क्षेत्र में उनके इस स्वधर्म को देखना हो तो उनका यह कविच छे—

जोर रूसियान को है, तेग खुरासनहू की,
नीति इगलैंड, चीन हुपर महादरी,
दिग्मत अमान मरदान हिन्दुवान की,
रूम अगिमान, दखान हद कदरी।
नेकी अरवान, सान-अदब ईरान क्यों ही
क्रोध है तुरान क्यों पराव पन्द आदरी।
'भूपन' भनत इमि देखिये महीतल पै
जोर-सिरताज सिराज की महादरी।

इसमें विविध जातिवर्गों की जा विशेषता कही गयी है उसे इतिहास की दृष्टि से ओंके और कृपा कर इतना जान लें कि भारत के मुसलमानों में अरब कुछ ही हैं अतएव उनमें नेकी की मात्रा भी अरब ही है। उनमें जो ईरानी हैं आज भी अपनी शान और अपने 'अदब' पर कुरवान हो रहे हैं। परन्तु सख्ता और शक्ति में उनसे कहीं अधिक हैं तुर्कान। फलतः उनके 'क्रोध' का पारावार भी प्रति पल उमड़ रहा है और फिर वही दृश्य उपरिपत हो गया है जो कभी आलमगीर औरगजेन के शासन में था। अस्तु-आज भी आवश्यकता है— 'दिल्ली-दल दाविके दियार राखो दुना मैं' की। किन्तु यह तभी संभव है जब आज भी खानों लोगों का इस बात का बाध हो जाय कि—

गाहु सनि आगे, राता खाहु मति यारो,
गदनाह के डरन कहैं खान यों बतान कै।
'भूपन' खुमान यह खा है जहि पूना माहि,
लासन में सासतापों डारधा बिन मान कै।
हिन्दुमान द्रुपदी का इन्ति वचैवे काब,
झपटि विराटपुर बाहर प्रमान क।
वहे है सिवाजी जोहि मीम द्वे अकेले मारघो,
अफजल कीचक हा हाच घमसान कै।

और यह असंभव नहीं। कारण कि—

बिना चतुरस्र संग मानरन लैके यौधि,
 बारिधि को, लक रघुनन्दन घराई है ।
 पारथ अकेले द्रोन मीषम से लासमट,
 भीति छीन्ही नगरी, विराट में बढाई है ।
 'भूपत' मनत है गुप्तलग्गाने में सुमान,
 अउरंग साहिबी हृष्याय हरि लार्द है ।
 तो कहा अनंभो महाराज, सिवराज, सदा
 वारन के हिम्मतै हृष्यार होत आई है ।
 सच है सादस में ही ओ वसती है ।

१२-देव और बिहारी का आचरण

मतिराम-ग्रंथारली के अध्ययन से यह स्पष्ट अवगत हो जाता है कि मिश्र जी दोनों या गुणों को दृष्टि में रख कर ही किसी कवि का अवलोकन करते हैं। देव और बिहारी के विषय में आप का कथन है कि 'बिहारी की कविता पढ़ने में जितना समय लगाया है उतना देव की कविता में नहीं। यदि यह ठीक है तो आप का बिहारी का अध्ययन देव की अपेक्षा कहीं अधिक गंभीर और व्यरिषत हुआ क्योंकि बिहारी की कविता परिमाण में देव से बहुत ही कम है। परंतु इस कथन से समीक्षा के क्षेत्र में कुछ लाभ नहीं हो सता। इस प्रकार आप बिहारी के विरोध से भले ही बच जायें, पर देव के विरोध से तो नहीं बच सकते। देव का विरोध भी अनुचित पक्षपात ही है। पक्षपात से मिश्र जी को बहुत चिढ़ है। पर बार बार निष्पक्षता की उद्धरणों करन से हमका तो सन्देह होने लगता है। मिश्र जी की भाँति हमारा भी यह धारणा है कि लेखक या कवि अपनी रचना में प्रतिबिम्बित रहता है। मिश्र जी देव का उल्लेख करते हुए ललकारते हैं कि देव जी! कौन कह सकता है कि तुम बिहारीलाल से किसी बात में कम हो? यदि अनुचित न हो तो हम इतना कहने की छूटता कर सकते हैं कि यह गुप्त पक्षपात ही नहीं, अनिष्ट चुनौती भी है। मिश्र जी ने देव का पक्ष लिया है, यह इतनी छीपी और सच्चा बात है कि इस पर कुछ विचार करना समय को नष्ट करना है। यहाँ हम केवल इतना ही कह देना पर्याप्त समझते हैं कि मिश्र जी की दृष्टि देव के गुणों और बिहारी के दोषों पर विशेष रही है अतः कम समय पाने पर भी देव जी लाभ ही में रहे हैं। पाठ्य तो बिहारी के बाँटे पड़ गया है।

मिश्र जी का निर्णय है कि देव जी काव्य में ही नहीं आचरण में भी बिहारी से कहीं बढ़ कर हैं। बिहारी के विषय में आप का कथन है—

'तरधाना' का श्रुति सेवन एवं मुक्तन' के साथ 'बेसरि' का नाक यात्र

तथैव किसी की चाल से पद पद पर प्रयाग का बनना हमें लाचार करता है कि हम विहारी लाल के धार्मिक भावों की अधिक छान चीन करें।...विहारी लाल की प्रेम-लीला की तो याद ही नहीं मिलती। वहाँ तो

परपो खोर विपरीति रति, रुपो सुरत रनधीर;
करत कुलाहल किंकिनी, गहरो मौन मबीर' ।

से वर्णन उदकर अगकर रह जाना पड़ता है। कुरुचि और मुरुचि प्रवर्तक प्रेम तू धन्य है ?' मिश्र जी का भी यह कथन हमें लाचार करता है कि हम मिश्र जी की समीक्षा-शक्ति और 'निष्पक्षपातता' की छानबीन अधिक न करें।

मिश्र जी को 'तुलसीदास का विराट् शरीर' विहारी की 'नायिका के' अंगों में' परिलक्षित होता है। फिर भी आप की आँख नहीं खुलती प्रस्तुत पाल की भौंति दिव्य ज्योति को देख कर चकाचौंध हो जाती है। लियों का युग आ गया है। अब उनमें—ही नहीं तो भी—विराट् शरीर का दर्शन होगा। घराने की कुछ बात नहीं। उनका स्तर पुरुषों से कम नहीं है। उनका सयोग तो देव जी की दिव्य दृष्टि में योग से भी कठिन है। देव जी का सिर धुनना तो देख लीभिए। कहते हैं—

'योग हू ते कठिन सयोग पर नारी को ।'

अब इनकी मौन कहे २ सयोग' योग से है भी अधिक।

विहारी की धार्मिक भावना तथा आचरण पर स्वतन्त्र निवेदन की लालसा से हम यहाँ पर नहीं पहुँचे हैं। हमारा मन्तव्य तो देव के साथ ही साथ चलने का है। परन्तु यहाँ धार्मिक भावना के आ जाने के कारण कुछ विचार कर लेना अनुचित नहीं कहा जा सकता।

महर्षि दयानन्द की कृपा से हम श्रुति के भक्त बन गये हैं; पर अभी वह 'श्रुति' ही है, 'वेद' नहीं। उनमें वेद की जिज्ञासा थी और हम में श्रुति की उपासना। अतः हम भक्त ही हैं, ज्ञानी नहीं। रामचरित मानस का अध्ययन हम स्वामी जी की आज्ञा का उत्प्रेरण कर के कर ही लेते हैं। हम तो इसको भक्ति की विषय ही समझते हैं। प्रस्तुत पथ में इसी भक्ति का प्रतिपादन और सत्संग की महिमा का वर्णन है। यह भक्ति अथवा सत्संग श्रुति का विरोधी नहीं है, श्रुति प्रतिपाद्य ही है। सुर्चों के सग बग कर

स्वर्गनिवास प्राप्त कर लेना किसी मनीषी को खटक ही नहीं सकता । विहारी मोक्ष की बात तो कहते ही नहीं हैं । कारण मोक्ष ज्ञान का विषय है । उसके लिए कठिन श्रम करना ही पड़ता है । प्रकृत प्रश्न का निदर्शन नामा तुरुसीदास ने मणि और दीपक के रूपक में कर ही दिया है । देखने और समझने का कष्ट उठाना चाहिए ।

यदि विश्वास न अमे तो एक बाग पिर विहारी का दोहा पढ़िए ।

“अर्जो तरपौना ही रखौ ध्रुति सेवत एक अंग ।

नारु बास येवरि लखो बसि मुक्तन के संग ।”

ध्रुति सेवत एक अंग (अंग) के आग्रह पर ध्यान दीजिए और भावार्थों के विवेचन पर विचार कीजिए । स्पष्ट अवगत हो रहा है कि ज्ञान से भक्ति सुगम और सहज है । भक्त परमात्मा का अवोध बालक है, वह सभी को प्रिय है, सब कुछ उसको प्रिय है । उसके हानि हान का भार पामरिता परमात्मा पर है । अतः उसको सब कुछ सुलभ है । पर ज्ञानो तदग पुन है । उसको अपना मार्ग स्वयं खोजना है । भटकता है, भटकता रहे । पा जाता है, डर नहीं । बस, भगवान् को उसकी चिन्ता नहीं । यदि मिश्र जी को ‘तरपौना’ ‘बेसर’ से अच्छा लगता हो तो बात ही और है ।

विहारी की धार्मिक भावना का प्रसंगतः विवेचन हो चुका । अब उनके आचरण पर कुछ निवार करना है । पश्चिमीय संस्कृति में धर्म और आचरण की सत्ता भट्टे ही अलग अलग हो, पर हमारे यहाँ तो सदा से आचरण ही धर्म की कठौटी रहा है । ज्ञानी भी अचर्मी हो सकता है, होता है । अस्तु, किसी के आचरण पर विशेष ध्यान देना चाहिए ।

विहारी के आचरण पर हम उसी अंश तक विचार करने को उत्सुक हैं वहाँ तक मिश्र जी की गति है । हातन विचार अन्यत्र ही समझ है । पर इस बात को भी स्मरण रखलेना चाहिए कि सारतः जो पिंड में है वही ब्रह्मांड में भी है ।

‘देव और विहारी’ के लेखक ने हमको विवश कर दिया है कि हम उनके आचरण की कुछ समीक्षा करें । क्या ही अच्छा होता । यदि हम इस क्षमेले से दूर रह पाते । पर वह कठिन काम भी करना ही होगा ।

अच्छा, तो सबसे पहले हम बिहारी के इन्ही दोहे के बारे में कुछ कहना चाहते हैं जिसको देखते ही मिश्र जी का बोलना बन्द हो जाता है और उनका "अवाक् रह जाना पड़ता है"। वह दाहा यह है। सजा होना वांछनीय है।

"परधो जोर, विपरीत रति रूपी मुरत-रनधीर।

करति कुलाहल किंकी, गहरी मौन मंजीर।"

बिहारी के प्रस्तुत दोहे के अर्थ में कुछ मतभेद है। फिर भी रत्नाकर जी का अर्थ देना ही हम अलं समझते हैं—

"(अवतरण, रंग महल की सखियों किंकिणी के बचने से प्रीदा नायिका की विपरीत-रति का अनुमान करके आपस में कहती हैं—

(अर्थ)—मंजीरी ने (जो कि पुष्टि होने के कारण नायक पक्ष के हैं और जो कि अब तक नायक के तथा अपने उर्ध्ववर्ती होने के कारण बाल रहे थे, अर्थात् अपने पक्ष का उत्कर्ष विधापित कर रहे थे, अब मौन धारण कर लिया है, (और) किंकिणी (जो कि झालिग हाने के कारण नायिका के पक्ष की है, और जो कि अब तक नायिका के तथा अपने दबे रहने के कारण दबी अर्थात् चुप थी, अब) कुलाहल कर रही है। (इन बातों से जान पड़ता है कि अब) जोड़ (नायिका का जोड़ अर्थात् प्रतिद्वन्दी, नायक) पड़ गया (नीचे आ गया है) (और) मुरत-रनधीर (नायिका) विपरीत में इदतापूर्वक स्थिर हो रही है (अर्थात् उठी हुई है)।"

लाल प्रयत्न करने पर भी हम उस कारण से अपरिचित हो रह गए हैं जिसके कारण मिश्र जी का अवाक् रह जाना पड़ता है। हा सकता है कि यह हमारी बुद्धि का दुर्बलता है, पर हमारा साथ तो यह देती है? कभी कभी कुछ मित्रों के मुह से भी कुछ ऐसी बातें निकल पड़ती हैं जिनसे यह स्पष्ट ज्ञान पड़ता है कि मिश्र जी के कथन का उन पर पूरा प्रभाव पड़ा है। उन मित्रों में कुछ तो ऐसे मिल जाते हैं जो प्रस्तुत दोहे के अर्थ से भी अपरिचित होते हैं। समालोचना का भी जीवन में एक मुख्य स्थान है। अतः सोच समझ कर ही होनी चाहिए। जहाँ तक हम समझ सके हैं, इस दोहे में दो ही बातें ऐसी मिल सकती हैं जिनसे कुछ निराली धारणायें व्यक्त हो कर पनप सकती हैं। एक तो उसमें विपरीत-रति का वर्णन और दूसरा

उसका परिणाम या प्रभाव । निदान वस्तुविधान और परिणाम पर विचार करना अत्यन्त आवश्यक है ।

विपरीत रति का वर्णन हिन्दी की बघोती है । इसको यह परिपाटी परम्परा से मिली है । हिन्दी-साहित्य में रति या विपरीत रति का वर्णन देख कर चीकना अपनी कूट-मद्धकता का विशासन करना है । हमारे कहने का आशय यह कदापि नहीं है कि हम भी काव्य को एक संकुचित घेरे में घेर कर उसकी दुर्गति करें । रति या विपरीत रति के वर्णन के बिना भी हमारी कविता हरी मरी रह कर फर-पूल सकती है । हमारे कहने का तात्पर्य तो केवल इतना है कि प्राचीन कवियों को इसके कारण दुराचारी समझ बैठने का साहस, गूल कर भी नहीं करना चाहिए । एक समय था जब शृंगार-रस के परिपाक में इसका वर्णन आवश्यक समझा जाता था । आज भी तो केवल विवाहित प्वाक्तियों के लिए बहुत-सी पुस्तकें क्या 'सीखें' तक निकलती जा रही हैं ? उनके लेखकों का हम सुना कहाँ समझते हैं ? अस्तु, यदि बिहारी ने विपरीत रति का वर्णन कर दिया तो उनका दाधी नहीं ठहराना चाहिए । यदि आज कल के नवयुवक बिहारों का कोठते, ब्रजभाषा पर छी करते, तो हमको उतना धाम न होता जितना ब्रजभाषा के भक्त मिश्र जी के इस कथन से हो रहा है । रबर का प्रयोग करने वाला युग रीति-काल को व्यर्थ ही कोसता है । उसे अपने घर के अँबोरे का पहले भगाना चाहिए ।

हाँ, विपरीत रति का वर्णन तो देव ना ने भी किया है, और मिश्र जी के मतिराम जी ने तो उसका अनुमादन भी ना खान कर किया है । यशो नही, मनोविज्ञान में भी इसको जगह मिला है । मतिराम भी उसी के आधार पर स्यात् कहते हैं—

कहति सौँच तू भावतो, मेरे चित्त अति प्रीति ।

किमे बिना विपरात रति, दिये न होति प्रतीति ।

बस, विपरीत रति के वर्णन के कारण बिहारी का आचरण भ्रष्ट नहीं समझा जा सकता । देव जी के 'अष्टधाम' में विपरीत रति के चिन्नों का वर्णन तो है ही, यह उनकी नायिका का दैनिक कार्य भी है* । और इसके लिए समय भी नियत है । अतः यदि यह सच है, बिहारी दुराचारी है तो इसी

कारण देव उनसे घट कर नहीं प्रत्युत बढ़ कर ही सिद्ध होते हैं ।

यस्तुत' वस्तु निधान में ही किसी के आचरण की झलक मिलती है । उसी में किसी की सङ्कति दृढ़ कर कुछ निकालती है । अतः इस विधान का रहस्य समझना चाहिए । विहारी के दोहे से स्पष्ट है कि कवि विपरीत रति किंवा दम्पति से दूर है । उसका वर्णन वह अतरंगी सतियों से कराता है । सतियों भी लुक छिप कर दम्पति की रति को देखती नहीं हैं । नहीं, उनमें समय है और है मर्यादा का पक्का पालन । उनकी प्रतिभा प्रखर है, जो अनुमान से ही सब कुछ ताड़ लेती हैं, और सद्गुण स्वभाव के कारण ही अपने पक्ष की निजय पर मुग्ध होती हैं । विहारी किमी भी वर्णन में दम्पति की रति मुद्रा पर दृष्टि नहीं देते । किमी के सम्मोग को देखने का विधान यहाँ नहीं है । हमारी मन्थता हमका सम्भ नहीं समझती । हर्ष की बात है कि विहारी इसकी रत्ना करते हैं । और देव : देव की बात ही निराली है । उनकी नायिका तो—

उतियों छुनाह कैरी पावे पिया के अघर सौर मुनि रसना रसाइ ऊँचे उचिकै ।

स्मरण रहे, यह ऐसी ऐसी नायिका नहीं है, 'अष्टयाम' की आदर्श नायिका है ।

"गौहन विदाये गौह जघन जघन मोंह" आदि को पढ़ लीजिए और विचार कर देखिए कि कवि की दृष्टि कहाँ है ? देव की हरय ता विपरीत रति की देखते ही हैं, हमें भी देखने को निमग्नण देते हैं । न जाने मिथ्र जी की कारण इसके प्रिय में क्या है । पर हम तो देव को इसके लिये पटकारना ही ठीक समझते हैं । विहारी की नायिका का 'कुलाहल' यहाँ इतना सार बन गया है । देव ही क्यों ? मतिराम भी यहाँ अधिक सावधान नहीं हैं । उनके यहाँ भी यही बात है—

बैठि रहे, रोत्रे, हँसे, आतुर उत्तरि उताल ।

प्रथम मुरति विपरीत की, रीति न जानति बाज ।

हम इस परेड को अधिक नहीं देखना चाहते । मिथ्र जी की इच्छा कुछ भी हो, पर हमको तो विहारी का आचरण इस दोहे में देव और मतिराम

से कहीं अधिक संयत और श्रेयस्कर ज्ञान पड़ता है। सचमुच उनकी प्रेम लीला अपार है।

प्रेम का नाम आते ही कुछ प्रेम को परखने की लालसा जगी, परन्तु मिश्र जीके प्रेम प्रसङ्ग का पढ़ने से वह कुठित हो गई।

कारण, मिश्र जी का कथन है—

“बिहारीलाल की अपेक्षा देवजीने प्रेम का वर्णन अधिक और क्रमबद्ध किया है। उनका वर्णन शुद्ध प्रेम के प्रस्फुटन में विशेष हुआ है। बिहारीलाल का वर्णन न तो क्रमबद्ध हो है, न उसमें विषय-प्रसङ्ग और शुद्ध प्रेम में बिलगाव उपस्थित करने की चेष्टा की गई है”।

मिश्रजी एक सिद्ध समालोचक हैं, अतः उनकी बातों में सन्देह करना अथवा उनसे कुछ कहना-सुनना कठिन दिखाई पड़ता है। अतः हम भी कुछ काल के लिए आपकी बात माने लेते हैं, किन्तु आपसे यह ज्ञान लेना चाहते हैं कि देवजी ने ‘शुद्ध प्रेम और विषय-प्रसङ्ग प्रेम में बिलगाव उपस्थित करने की चेष्टा’ हो की है या उसमें कुछ सफल भी हुए हैं? हमारी बाँलों के सागने तो कोई और ही देव फिर रहे हैं। वे किसी से कुछ कह रहे हैं। उनके हृदय का शुद्ध प्रेम बह रहा है। तनिक देखिए ता—

देव कहे तुम हो कपटी छिरछी अँखियों करिके तकती हो।

जानि परे न कछु मन की मिलिहो कबहुँ छि हमै ठगती हो।

मन्ना इससे बढ़ कर शुद्ध प्रेम का आप करने का मन्त्र अन्यत्र कहीं मिल सकता है? ‘सच्चे’ और ‘उदार’ प्रेमी देवजी की नायिका कपटी हाँगी, इसका विश्वास हमका तो नहीं होता। पर देव जी उसको पाकर क्या करगे, यह भी तो देखना है? हमारी समझ में तो उसके मुख के लिए अपना सब कुछ दान कर एड़ी-चाटी का पसीना एक कर देंगे। पर उस युवती नायिका का वास्तविक मुख मिलेगा कब? देव जी स्वयं कहते हैं—

‘तौ लूँगे जाने कहा जुवती मुख औ न जुवा दिन जामिन जूटे’।

फिर क्या है? देव जी देख हाँ ठहरे! दिन-रात का कैसा बढ़िया हिसाब है!!

इधर उधर की बातों से कुछ विशेष लाभ नहीं होता। हम भी ‘देव और बिहारी’ के बाहर नहीं जाना चाहते थे, पर करते क्या? देव जी के साथ इधर-

उधर भटकना ही पड़ा। क्षमा तो मिलती ही रहती है, निदान शुद्ध प्रेम की तन्मयता को थोड़ा और देख लें। कहते हैं—

राधिका कान्ह का ध्यान घरे, तब कान्ह है राधिका क गुन गावे
 त्यों अँसुग बरसे बरसाने को, पाती लिखे लिखि रावे का प्यावे,
 राधे है जात घरीक में 'देव', मु-प्रेम को पाती ले छाती लगावे,
 आपुने आपु ही में उरसै, मुरसै बिरसै समुसै समुसावे।

मुनिए मिश्र जी हमसे कह रहे हैं—

'देखिए जितना ध्यान तन्मयता है और कवि का कविता का भी प्रवेश किनना सूक्ष्म है"। भर्मा जातें छोटी बुद्धि में समा नहीं सकती। वह अवलंबारी है। पर एक बात तो अवश्य जान लेनी चाहिए। वह यही कि कभी देव जी की राधिका होश में भी आता है या सदा यों ही प्रिय और प्रिया का अभिनय ही करती रहती है ? उरसै, मुरसै बिरसै, समुसै और समुसावे की शै' तो हमका छै-सी जान पड़ती है ? न जाने यह किसकी समझ से समझती और फिर किसका समझाती है ? वह तत् कौन है जिसमें वह मग्न या लीन होती है। यह प्रेम है या शुद्ध व्याधि ? देव जी कहते हैं यह दया राधिका की तो तप होती है जब वह कान्ह का ध्यान घरती है। पर इस ध्यान का भूत कब उतर आता है, इसका पता नहीं। तब शब्द चिल्ला कर कह रहा है कि देव जी सच्चे प्रेमी नहीं और चाहे जो कुछ हों। अस्तु प्रस्तुत पत्र में तन्मयता या तल्लीनता का नाम तक नहीं है। हाँ, उसका नाग्य अन्वय है।

देव वास्तव में एक मनस्वी कवि थे और मनीषी। बहारी को पठा देने के विचार से ही उनके इस दाहे के भाग को ले उठे—

पिय कै ध्यान गही गही, रही वही है नारि,
 आप आप ही आरसी लखि रीझति रिझवारि।

'नाटकीय देव' के जादू का प्रभाव मिश्र जी की प्रतिमा पर इस ढंग से पड़ा कि वह बिहारी के इस दोहे में भी जादू देखने लगी। मिश्र जी कहते हैं—
 "दर्पण में अपना स्वरूप न दिखलाई पड़कर प्रियतम के रूप का नेत्रों क

सामने नाचता हुआ प्रतिबिम्ब उसे प्रत्यक्ष सा हो रहा है। उसी रूप को निहार-निहार वह रोस रही है।”

मिश्र जी को उसका ‘नाचना’ ही अच्छा लगता है, लगे। देव जी के नाटक का गहरा अध्ययन जो कर चुके हैं ! किन्तु भाई, प्रतिबिम्ब तो तभी नाचने की घृष्टता कर सकता है जब बिम्ब या नाचे ! तो क्या दर्पण के सामने नायिका नाच रही है ? इसे समालोचकों की चार आँखें ही देख सकती हैं। और प्रतिबिम्ब नाचता ही नहीं है, प्रत्युत वह स्वयं तो है नायक और बिम्ब है नायिका। कैसा अपूर्व नाच है ? मिश्र जी क्षमा करें। बिहारी की नायिका को गड़बड़झाले से सुरक्षित रहने दें। आप की कामना अन्यत्र पूज्य सकती है। देव और मतिराम बाट जोहते हैं। सिर पर चढ़ कर जादू वहीं बोलता है।

आह ! कलकत्ता थाम कर कहना ही पड़ता है कि मिश्र जी ने सब कुछ चौपट कर दिया। दाढ़े का सीधा सादा भाव यह है—

“नायिका, नायक के ध्यान में निमग्न होकर तद्रूप हो रही है, और नायक ही की मनावृत्ति का उसकी मनावृत्ति हो गई है। अतः जिस प्रकार नायक उसको देखकर रोसता है उसी प्रकार वह अपना रूप आरखी में देखकर रोसती है।”

नायिका का प्रतिबिम्ब ही इस प्रकार नायिका रह जाता है और स्वयं नायिका तन्मयता के कारण नायक बनकर अपने आप पर ही रोसती है। हम तो इसी को प्रेम का अद्वैत समझते हैं। इसमें लोकाश भी निहित है और प्रेमपक्ष भी। नियत समय पर उज-घुज कर दर्पण देखना, प्रिय का ध्यान करना और तन्मय होकर अपने को प्रिय में लय कर देना—भारतीय संस्कृति का यही तो आदर्श है ! यह जीव और ब्रह्म का मिलन नहीं तो उसका आभास तो अवश्य ही है। हृदयगम तो हो ही गया। हाँ, प्रेम, वास्तविक प्रेम, भारतीय प्रेम, यही है, यही है, यही है।

देव जी के प्रेम-प्रपञ्च और बिहारी के प्रेम-प्रवाह का निदर्शन हो चुका। अब उनके आचरण की छान-बीन आवश्यक हुई। तब पुरुष के आचरण की कसौटी स्त्री ही है। अतः लगे हाथों यह भी देखा लेना चाहिए कि ये लोग उसको किस दृष्टि से देखते हैं।

लोगों की यह धारणा पक्की होती जा रही है कि विहारी देवियों के फेर में घाटों पर फिराकरता था, अतः हम घाटिया विहारी पर ही विचार करना सम्झते हैं। सामने देखिए। एक युवती स्नान करके चली आ रही है। अगर उसका किस दृष्टि से देख रहे हैं ? उसकी स्थापना मुद्रा क्या है ? विहारी भी भी वही ता कहते हैं—

बिहसति-सकुचति-भी दिए पुच-आचर विच बौह;

भीजे पट तट को चली न्दाय सरोवर मौह।

जो लोग कुच को खलंक की टिनिया अयना स्त्री को परी समझते हैं उनकी घात हम नहीं करते। साधारणतः सब को युवती की इस मुद्रा पर गर्व होगा। यही, हाँ, यही यहाँ की देवियों का स्नान के उपरांत की मूल मुद्रा है। अच्छा मान लीजिए कि विहारी का यह अयम भी अनुचित ही हुआ। हमको इसमें कुछ आपत्ति नहीं। वर, हम तो उनका देव के साथ देखना चाहते हैं। हाँ, देखिए देव भी उसी युवती का वर्णन किस भाव से करते हैं और उनका लक्ष्य-क्या है ?

कूट चली जल बेलि के कामिनी । वते कै सँग माति भली सी ।

भीजे दुकूल में देह लसे कवि 'देव' जू चंपक चार कशी सी ।

बारि के बूंद चुबै बिलकै अलकै छवि की छलकै उछली सी ।

अंचल झान झकै झलकै पुलकै कुच कद कदव कली सी ।

हमारी समझ में देव भी का पत्र विहारी के दोहे का भाव लेकर बना है। यदि नहीं तो देव भी स्वयं जलबेलि देख रहे हैं। तुलना में मिश्र भी ने इस पद्य को समझतः कुछ कम समझ कर ही नहीं लिया और उन्होंने इसके स्थान पर इस पद्य को देना ही साधु समझा—

पीत रंग सारी गोरे अंग मिलि गई 'देव',

श्रीकल-उरो-आमा आमासे अधिक सी;

छुटी अलकनि जलकनि जल बूंदनि की,

बिना बेंदी बदन बदन सोमा बिकशी ।

तबि तबि कुंज पुंज छार मधुर पुंज गुंजरत,

मजुवर बोलै बात पिक भी ;

नीची उठकाय, नेक नेनन हँसाय, हँसी

सखि मुली सकुचि सरोवर ते निकसी ।

अस्तु, जो नायिका प्रथम पत्र में कूल को चली थी, दूसरे में वही पानी में निकली ।

देव भी के पद्या की कान्ध-दृष्टि से समीक्षा करने का समय नहीं है । अतः 'विजयैनी' 'कुञ्जपुत्र' और 'मधुप-पुत्र' आदि पर विचार करना न होगा । वर, हमें तो यहाँ केवल यही कहना है कि मिश्र जी ने जो प्रयास इस पद्य को सुलझाने में किया है वह मिश्र जी के योग्य नहीं है । इससे देव की महिमा बढ़ती-नहीं, प्रत्युत घट जाती है । नाभी-रक्षा में उसे सुरति का स्मरण आता है, सुखे वस्त्रों के लिए सरोवर तट पर खड़ी सखी का सचेत करना पड़ता है और मयभीत हाथर भ्रमरों को समझाना भा आवश्यक हो जाता है, आदि ऐसी अनर्गल बातों पर विचार करना हम नहीं चाहते । हम तो केवल मिश्र जी की उठी उदार चेष्टा का निदर्शन करना चाहते हैं जिसके कारण उनको, 'नीची उठकाने में हाथ के अटक खाने के कारण ही श्रीफल-उरोजा की गौर आभा . आधक अधिक आभासित हो रही है'—लिखना पड़ा है । खेद है कि देव जी की नायिका में वह लज्जा नहीं, जिसको मिश्र जी दिखाना चाहते हैं । देव जी स्वयं भी ता उनी आभा को देख रहे हैं ? यही कारण है कि पीत रंग की सारी गोरे अंग में मिल जाती है । यदि मिश्र जी के कथनानुसार नायिका के दांती हाथ नीचा का उसका रहे हैं तो कहना पड़ता है कि नायिका परले दर्जे की फूहड़ है । कुछ ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि देव जी की नायिका में लज्जा का नाम तक नहीं है । 'सकुचि' शब्द में इतना बल नहीं है कि वह चूँ भी कर सक । नायिका का हँसना और हँसाना हमारे कथन का पुष्ट करता है । अलंकारों में जल की बूँदों का शलक से स्पष्ट हो है कि वह अपना रूप तथा उरोधों की आभा देर तक खड़ी खड़ी दिखा रही है । सदेह हो तो पहला पद्य पढ़िए । वहाँ नायिका के बालों से बूँदें टरक रही हैं और वह अपने प्रिय के साथ बाहर निकल रही है । परन्तु यहाँ बूँदें टपकती नहीं शलकती भर हैं । वही खड़ी जो है । हमारी धारणा ही नहीं दृढ़ विश्वास भी है कि हमारी चार वनितायें भी इस रूप में गोचर नहीं हो सकती,

किसी ललना की बात ही क्या ? ज्ञान पड़ता है कि देव जी भी अपने इस पत्र पर लज्जित हो चले थे अतः उन्होंने अतः में 'सकुच' शब्द को रख ही तो दिया । पर इससे होता क्या है ? संकोच हृदय का भाव है, मन का दबाव नहीं । सचमुच घनाक्षरी और दोहे में बहुत अंतर है । देव जी की नायिका किसी दिव्यलोक की परी है ता बिहारी की भारतीय ललना ।

देव तथा बिहारी के आचरण का अलोकन एक प्रकार से हो गया । पर आज-कल हम लोगों की दृष्टि ग्रामों की ओर मुड़ पड़ी है । अतः अब किसी गंधार नायिका का दर्शन करना चाहिए ।

मिश्र जी का कथन है — 'निर्घन' की नग्न निवास स्थान में भी देव जी सौंदर्य खोज निकालते थे । देव जी समदर्शी थे । सौंदर्य अग्नेपग में वे निर्घन कहार की भी उपेक्षा न कर सके । ठीक ही है । देव जी ने ता सौंदर्य योजने का बीड़ा ही उठा लिया था । सभी तो 'नाइन', 'याधिन' और 'चमारिन' आदि भी नायिका मेद में शामिल की गई ३ अञ्जा, अब आँख खोलकर देव जी की निर्घन कहारिन को देखिए—

जगमगे जोवन जगी है रँगमगी जोति,

लाल लँहगा पै नीली ओढ़नी बहार की
झाऊ की झरिया मैं सफरी परफराति,

बेचति फिरति माती बोले मनुहार की ।
चाहेऊ न चाहे चहुँ ओर ते गहन चाहैं

गाहक उगाहैं राहैं रोके सुबिहार की
देखत ही मुख बिसल हरि सी आवै

राग्यो जहर-सी हौंसी करे कहर कहार की ।

यदि जगमगे जोवन की रँगमगी जोति' से आँखें बची हों तो इस बात की ओर ध्यान दें कि यह कहारिन अपने नग्न निवास-स्थान में है अथवा किसी नगर में मछली बेच रही है और देव जी की इस निर्घन कहारिन पर देव जी तथा अन्य नागर लट्टू हो रहे हैं अथवा उससे छेड़छाड़ कर तरस खा रहे हैं ? सच बात तो यह है कि देव जी की निर्घन कहारिन भी विप बोली और कहर ठहाती फिरती है । है न एक बला ! बिहारी भी तो एक रसिक

भीष ये । चट शोपही की ओर मुड़ पड़े । आँखों ने जो कुछ देखा उसी को लिपिबद्ध कर दिया । आप को अधिकार है चाहे उनको बुरा समझें या मन्त्र । वे तो अपनी सी कर चुके । देखिए न—

देखत बहुत कौतुक हतै, देखौ नैकु बिहारि;
कय की हकटक डटि रही टटिया अँगुरिन तारि ।

बिहारी ने गलन किया, छुटिया हुयो दी । मिश्र जी कहते हैं—

“बिहारी को ग्रामीण नायिका बड़ी ही बेढव जान पड़ती है । उसकी दिठाई तो देखिए । अँगुलियों से टटिया पाड़ कर घूर रही है । देव जी के धर्म में चार ग्रामीण जी ऐसा कार्य करते न दिखलाई पड़ेगी ।” हाँ, तो कैसा कार्य करते दिखलाई पड़ेगी ? वही—“जहर सी होंगे करे कहर कहार की ।”

अब देव जी की इस ‘स्वभावोक्ति’ और निराशा दुनिया को देखकर कौन कविता कर सकता है ? ‘जाति विलास’ और ‘अष्टयाम’ इसी दिव्य दृष्टि के तो परिणाम हैं । मुना है, उनका निदर्शन मिश्र जी छीम ही करने पाठे हैं । हम भी उनका प्रकाशन देखना चाहते हैं ।

दोनों कवियों के भाव तथा भाव-विधान का वर्णन करने के उपरान्त उनके प्रभाव पर विचार करना व्यर्थ ही प्रतीत होता है । निदान निर्णय की बात उठने पर हम यही कहना ठीक समझते हैं कि यदि बिहारी द्रष्टा हैं तो देव भोक्ता । वैसे मिश्र जी की इच्छा । हाँ, बिहारी का निकट से जानना हो तो उनका यह दादा पठें—

अहे, दहेही बिनि धरे, बिनि तूँ केहि उतार ।
नीकें है छीकें छुवे, ऐसैं रहिनारि ॥

१३-राधा की तत्व-चिन्ता

अगस्त की 'सरस्वती' में पंडित वेंकटेश नारायण तिवारी जी ने 'समालोचक कौन देस के बासी' शीर्षक लेख लिखकर अपने समालोचकों को आटे हाथो लिया है। गोपियों का प्रभाव तिवारी जी पर इतना गहरा पड़ा कि आप भी उदय की 'मौति उन्हीं के रंग में रँग गये और उन्हीं के मुँह से बोलने लगे। परंतु नकल नकल ही है, वह असल को नहीं पा सकती। तिवारी जी स्वतः समालोचक हैं, और गोपियों का विलासिनी तथा राधा के प्रेम को भ्रष्ट मानते हैं। फिर भी अपने समीक्षकों पर प्रहार करने के लिए उन्हीं की शरण लेते हैं। तिवारी जी ने इस प्रकार गोपियों के मुँह से बाळकर सिद्ध कर दिया कि राधा के संघर्ष में लिखने का अधिकार उन्हीं का है, क्योंकि वे उन्हीं में से एक हैं, जो 'निगुन कौन देस को बासी' के आधार पर समालोचक कौन देस के बासी का सुबन कर रहे हैं और खड़ी बोली-सी निदा भाषा को तिलांजलि दे ब्रजभाषा की 'मुदा' भाषा का अपने शीर्षक के लिए अपना रहे हैं। गोपियों के कहने का तात्पर्य तो समझ में आ जाता है, पर तिवारी जी के 'समालोचक कौन देस के बासी' का भर्म नहीं मिलता। कारण, आप भी तो अपने को समालोचक ही कहते हैं। फिर आप ही कहिए, आप 'कौन देस के बासी' हैं। तिवारी जी के बुद्धिवैभव का पता तो इस शीर्षक से ही चल गया, किंतु उनकी उन थोड़ी बातों का निराकरण न हो सका, जो इस लेख में छूँस दी गई हैं। तिवारी जी की तथ्यहीन बातों का खंडन करना व्यर्थ-सा प्रतीत होता है। किंतु उनकी एकदम उपेक्षा का परिणाम यह हो सकता है कि भूढ़ जनता उनके सुलावे में गुमराह हो जाय और किसी का टिप्पणी में सहसा विश्वास कर ले। हाँ, हमें निश्चय है कि अन्य महानुभाव उनकी उन बहुरंगी बातों का जवाब देंगे, जिनका सबध उनसे है। अस्तु, हमें तो यहाँ इन बातों पर ही विचार करना है, जो हमारे सबध में कही गई हैं।

दिन लोगों ने 'पंडित सोह जो गाल बजावा'—नामक लेख का सरसरी

दृष्टि से भी देख लिया होगा और तिवारी जी के 'समालोचक कीन देस के बासी' को भी अच्छी तरह पढ़ लिया होगा, वे मलीमोंति समझ भी गए होंगे कि तिवारी जी ने प्रश्नों का उत्तर न दे नितंदा की शरण ली है।

हाँ तो निपुण तिवारी जी को व्यवस्था है—“इन उद्धृत समालोचकों को पाठक भूल जायें।” हमारा प्रश्न है—तो पाठक 'याद' किसे करें? तिवारी जी इसका उत्तर नहीं देते। परन्तु इतना अवश्य कह सकते हैं कि पंडित राम-चन्द्र शुक्ल तुलसीदास को साम्यवादी और लेनिन को बदमाशों का सरगना समझते हैं और परमाते हैं कि मिश्रबधुओं से एक बार भी भूलकर समालोचकों से भेंट नहीं हुई। इसलिए मिश्रबधु उसे पहिचान कैसे सकते हैं। शायद इन्हीं प्रमाणों के आधार पर आप उन्हें भूल जाने का आदेश देते हैं और अपने का सच्चे समालोचक के रूप में अंकित करना चाहते हैं। तो बस अब देवना यह है कि तिवारी जी ने शुक्ल जी को कहीं तक समझा है और मिश्रबधुओं को भूल जाने के लिए कहीं तक स्वयं पैरवी भी की है।

शुक्ल जी का कथन है—

'लैबी श्रेणियों के वर्तव्य की पुष्ट व्यवस्था न होने से योरोप में नीची श्रेणियों में ईर्ष्या द्वेष अहंकार का प्राबल्य हुआ, जिससे लाभ उठाकर लेनिन' इस समय महात्मा बना हुआ है। समान में ऐसी वृत्तियों पर स्थित 'माहात्म्य' का स्वीकार घोर असंगत का सूचक है। मूर्ख जनता के इस माहात्म्य प्रदान पर न भूलना चाहिए यह बात गोस्वामी जी साफ साफ कहते हैं। ... अस्व-शक्तिवालों की अहंकार वृत्ति को नष्ट करने वाला साम्य' शब्द ही उत्कर्ष का विरोधी है। इस उत्कर्ष का विरोधी साम्य जहाँ हो उसे हमारे यहाँ लोग अघोर नगरी कहते गए हैं।... गोस्वामी जी कहकर मर्यादावादी थे।... मर्यादा का भंग वे लोक के लिए मंगलकारी नहीं समझते थे।"

तिवारी जी स्वीकार करते हैं कि 'पढ़ना एक बात है। पढ़े हुए को समझना दूसरी बात। इन दोनों ही से भिन्न बात है पढ़े और समझे हुए मसाले को भौंके से इस्तेमाल करने की काबिलियत।' वा तिवारी जी ने पढ़ा तुलसीदास जी 'कठर मर्यादावादी' थे और उत्कर्ष के विरोधी साम्य का अघोर नगरी' समझते थे, लेकिन उसका अर्थ समझ लिया कि तुलसीदास जी साम्य

चादी ये, और 'मोके से' काबिलियत के साथ' इस्तेमाल किया कि उद्भट समालोचक कहे जाने वाले पंडित रामचन्द्र जी शुक्ल इतना भी नहीं जानते कि तुलसीदास जी साम्प्रदायी नहीं थे। 'निदान यह पिछले समालोचक सिद्ध हुए। तिवारी जी के ही शब्दों में हमें उनसे यही कह देना है कि हम तो अपने पक्ष के समर्थन में केवल दलीलें ही दे सकते हैं; उनको समझने के लिए तिवारी जी का बुद्धि/ता नहीं दे सकता। इस प्रकार के 'बढ़माना' का तो विषादा भी नहीं समझा सकते, जो 'गास्वामी जी बहुत मर्यादावादी थे अंधेर नगरी समझते थे' का अर्थ समझ ले कि तुलसीदास जी साम्प्रदायी थे और इसी बुद्धि के बल पर यद्वाने चले उद्भट समालोचकों को प्रतिभा का।

तिवारी जी ने यह निराला चाल चली है, किन्तु अपने कथन की पुष्टि में उन्होंने छिछल 'समालोचक' पंडित रामचन्द्र जी शुक्ल की शरण लेकर उन्होंने स्पष्ट कर दिया है कि उच्चमूर्ख इस क्षेत्र में कितनी उनकी दयनीय दशा है। 'सरस्वती' के पाठक यह भली भाँति जानते हैं कि मिश्रगन्धुओं की आलोचना के प्रति हमारी कैसा धारणा है। हमने दृश्य लिखा था—

"रीतिज्ञान के कर्तव्यों, मुख्य कर देर को आचार्य मानकर भिन छोटी ने साहित्य-तर्मीशा का बीड़ा उठाया था, उनकी पढ़ताल हा चुकी। हम यह नहीं कह सकते कि इस बीच पढ़ताल से हिंदी-साहित्य का कुछ भो लाभ नहीं हुआ। खेद तो हमका यह देखकर होता है कि लोग अब भी अपनी उन्हीं पुरानी सम्मतिषों का सच्ची आलोचना करते फिरते हैं, और उनकी बातों का हिंदी के लिए समीचीनी शक्ति समझते हैं।"

यदि तिवारी जी लखनऊआ जेठ में साहित्यिक न जाते और 'सरस्वती' की प्रगति से परिचित रहते तो इन बातों के आधार पर हम लयेड़ सकते थे। किन्तु उनका यह साहित्यिक जीवन तो केवल आठ महीने का है; क्योंकि उनका स्वयं कहना है—

'पिछले आठ महीने से चुल्हाप बैठा-बैठा हिंदी के अनेक गण्यमान्य समालोचकों की उछल-कूद का समाशा देव रहा हूँ।... पिछले आठ महीनों में आलोचना और आलोचकों पर अनेक निष्पक्ष पढ़े हैं, जो समय-समय पर पत्र और पत्रिकाओं में निकले हैं।"

पाठकों से हमारा अनुरोध है कि इस आठ महीने के शिशु समालोचक से अधिक आशा न करें और उसे यही छोड़कर तिवारी जी के परिपक्व ज्ञान का रुख लें ।

बूढ़ तिवारी जी की समझ अथवा ईमानदारी का नमूना देखिए । शुक्ल जी ने मिश्रबन्धुओं के विषय में लिखा था—

‘हिंदी के पुराने कवियों को समालोचकों के लिए सामने लाकर मिश्रबन्धुओं ने बेशक बड़ा जरूरी काम किया । उनकी बातें समालोचना कही जा सकती हैं या नहीं, यह दूसरी बात है ।’

तिवारी जी ठहरे राजनीति के पंडित । उन्होंने देखा, बेशक ‘बहुरी काम’ करने वाला व्यक्ति तो भुलाया नहीं जा सकता । फिर अपना पक्ष पुष्ट किस प्रकार किया जाय । उनकी प्रतिभा ने ‘उनका साथ दिया और आप, नव प्रथम वाक्य का इकट्ठा कर गए । तिवारी जी ने इतना भी नहीं सोचा कि यदि शुक्ल जी मिश्रबन्धुओं का भुला देना चाहते तो उनका उल्टेला ही जगह-जगह पर क्या करते । यही नहीं तिवारी जी की अकल में यह बात भी न आई कि शुक्ल जी के कहने का अर्थ यह नहीं है कि मिश्रबन्धुओं और समालोचना से एक बार भी भेंट नहीं हुई, उनका अधिक-से-अधिक मतलब यह है कि उनकी बातों की प्रमाण कोटि में सहा नहीं रखा जा सकता । अस्तु, तिवारी जी और शुक्ल जी के कथन में स्पष्ट अन्तर यह है कि तिवारी जी कृतघ्नता का प्रचार करना चाहते हैं और शुक्ल जी किसी तथ्य का निरूपण । मिश्रबन्धुओं का समालोचना का सत्कार करना एक बात है, और उनकी सेवाओं का स्वीकार न करना दूसरी बात । हमें मिश्रबन्धुओं का दृशगत पथप्रदर्शक के रूप में सदेव करना है । हम उनकी तथ्यहीन बातों का सट्टन भी करेंगे और उनकी निःस्वार्थ साहित्य सेवा और पथ-प्रदर्शन का सम्मान भी । परन्तु इसी से यदि कोई प्रमादवश उन्हें भुला देने का फतवा दे तो यह उसकी भूल है ।

तिवारी जी ने दर्प के साथ पूछा है—

“पाठक जी मुझ पर रुठे हैं, परन्तु क्या उन्हें अपने शुभचर श्री रामचंद्र शुक्ल की मिश्रबन्धुओं के विषय में निम्न सम्मति या का भी पता है ?”

भी नहीं मला मुझे उन सम्मतियों का पता कैसे होता ? न मैं जेल गया हूँ, न मैं देश विदेश घूमा हूँ न मुझे महापुरुषों के सत्संग का सौभाग्य प्राप्त है, न राजनीतिक क्षेत्र में मैं काम करता रहा हूँ और न मैंने कई पत्रों का संपादन ही किया है। मैं तो साधारण नियम का अपवाद हूँ। पर क्या आप कृपया घतलाने का कष्ट करेंगे कि आ का० वि० विद्यालय के विद्यार्थी घटे याग्य होते हैं, ये क्या आप के पढाये होते हैं अथवा उन्हीं लिखले आर बूढ़े 'बुढ़भषी' समालोचकों या साहित्यिकों के ? तियारी जी ! कुछ ता होश सँभाल कर बातें कीजिए ! आप मिश्रबधुओं की बातें जाने दीजिए। शय देखिए आप में शब्द के प्रयोग तथा समझने की कितनी शक्ति है। आप लिखते हैं,—

आपने अपने श्र मुख से अनेक बातें लिखने की कृपा की है।'

आप ही कहें, आर अपने श्रोमुख में किस प्रकार और जितना लिखते हैं ? तियारी जी की प्रतिभा का एक और तमाशा देखिए। आप का सामिमान आग्रह है—

' श्री विशारीदास बाजपेयी को सच्चा मानूँ या पांडेय जी का। यह परमाते हैं कि राधा स्वकीया थीं यह पता देते हैं कि राधा का परकीया रूप ही मैं लागू पूजते हैं। इन दो में बताइये कौन सच बोलता है। दोनों के कथन तो ठीक हो नहीं सकते।'

तियारी जी न जाने क्यों इस प्रकार के कलित सकल में पड़ गए। उनके लिए तो मार्ग सीधा है। आपका परमाना है—

पक्ष या विपक्ष में लिखने में बाजपेयी जी बहुत कुशल मालूम होते हैं। शारंगी ही ठहरे। जिस मत का कहिए आज आप प्रतिपादित कर दें और यदि जरूरत पड़े तो कल उसी का खंडन भी कर डालें। विद्वान् हा तो ऐसा हो। ऐसे हा मद समालोचकों द्वारा हिंदी का उपकार हागा—उनमें हिम्मत होनी चाहिए सत्य और सिद्धांत के पचड़े से उन्हें एकदम मुक्त भी होना चाहिए।'

यस महाराज ! वय ! आप इन्हीं बाजपेयी जी को सच्चा मान लीजिए और अपने पाठकों का कृष्णकौशिक बनाकर अपना उत्कृष्ट सीधा कीजिए क्योंकि आप भी तो कामरूप ठहरे। आप में इतनी क्षमता क्यों कि आप

स्वयं विचार कर सकें। आप को इस मामले से क्या बहस कि स्वीकीया या परकीया क्या बला है। आप तो नायिका-भेद के पंडित नहीं हैं। फिर स्वीकीया या परकीया का भूत आप पर सवार क्यों हो गया? जब इसी प्रकार ओट से इस प्रश्न को हल करना था, तब इतने पालख की आवश्यकता क्या थी?

तिवारी जी का मनाक तो देखिए। आप परमाते हैं—'लेकिन इतना मैं अग्रय स्वीकार कर लूँगा कि आर ने अमरदा का विशेष रूप से अध्ययन किया है। अपनी अपनी रुचि। इस मामले से मुझे कोई दिलचस्पी कभी नहीं रही। अतएव पोंडे जी को इस विषय का आचार्य मानकर उनकी सम्मति को नतमस्तक होकर मैं स्वीकार लूँगा।

तिवारी जी ने अमरदों का कभी अध्ययन नहीं किया न सहो। पर आप सपाईं क्यों देने लगे? यदि आप की कभी इस मामले से दिलचस्पी नहीं रही तो, आप प्लेटों के पास क्या चले गए। क्या कोई आप को पोंडे दे रहा था या आप यह लिए बैठे—

‘हमें यह न भूलना चाहिए कि जिस देश और युग में प्लेटो का जन्म हुआ, उसमें युजकी के रूपावय्य की युवतियों के सौन्दर्य से अधिक महत्त्व दिया जाता था।’ यही नहीं, आपने सरस्वती में विज्ञापन भी छपवा दिया कि आप का रहस्यवाद या हिजड़ावाद ‘फरवरी’ में छपेगा। आप के कहने से तो यही प्रतीत होता है कि आप ने अपने ही रूप में धानपेदी जी का अंकित किया है। आप घबरा क्यों रहे हैं? आप ने यदि अमरदों का अध्ययन नहीं किया तो न सहो, पर उनके ‘रूपावय्य’ और ‘हिजड़ावाद’ का तो आप को पूरा ज्ञान है। रही अध्ययन की बात, तो उसकी सिफारिश तो आप के ‘पूज्याश्रम डाक्टर भगवानदास’ भी करते हैं और कामराज ने उसे आतश्यक जगह भी बताने हैं। और आप ने भी तो राधा के प्रसंग में ही अमरदा की खबर ली और राधा रातो ही स्वीकीया और परकीया के रूप में आलोचना करने के उपरांत ही अपने ‘रहस्यवाद या हिजड़ावाद’ की सूचना दी। फिर आप क्यों नहीं मानते कि कभी आपको इस मामले से दिलचस्पी थी किंतु वह युजकी के ‘रूपावय्य’ और ‘हिजड़ावाद’ ही तक रह गई—अमरदों के अध्ययन करने की क्षमता आप में नहीं रही।

तिवारी जी की ऊटपटौंग बातों का निदर्शन हो गया । अब उनके शान की बानगी लीजिए । राधा के सवध में हमने लिखा था—

‘हिन्दू-समाज ने कभी किसी वन्धा को राधा होने का आशीर्वाद नहीं दिया (तिवारी जी की बात हम नहीं कहते) और न किसी आर्य ने राधा का गृहिणी के रूप में अंकित कर परकीया का आदर्श उपस्थित किया । राधा सर्वदा प्रेम के प्रतीक के रूप में अंकित की गई हैं और उसी रूप में आज भी प्रतिष्ठित हैं ।’ तिवारी जी का उत्तर है—

‘इन सब (विद्यापति, चण्डीदास, चैतन्य आदि) ने राधा का गृहिणी मान कर परकीया के रूप में पूजा ।’ हमारे कहने का स्पष्ट अर्थ यह है कि राधा का वहाँ कहा वर्णन कृष्ण के प्रेम के साथ किया गया है वहाँ इस बात का विवरण नहीं दिया गया कि राधा कृष्ण की गृहस्था किस प्रकार सम्भालती थीं प्रत्युत इस बात का प्रकाशन किया गया है कि वह किस प्रकार कृष्ण के प्रेम में गमल तथा उन्मत्त थीं । समाज से राधा का कुछ भाग सवध नहीं था । इसका दृढ़ प्रमाण यह है कि कन्यादास अथवा मिनाह के समय कन्या का कमाय आशीर्वाद नहीं दिया जाता कि तुम गधा बनो । उसके सामने सीता और सावित्री का ही आदर्श उपस्थित किया जाता है कुछ राधा का नहीं । गृहिणी का प्रयोग जान बूझ कर इस लिए किया गया था कि इसमें प्रणय का सारा इतिहास भरा है । परन्ती इसी गृहिणी का रूपान्तर है जो माकड़िन का त्रातक है । कहा गया है—

न गृहगृहमित्याहुर्गृहिणी गृहमुन्वते ।’ अथवा ‘भार्या गृहगृहस्थस्य’ इन वचनों का तात्पर्य यह है कि गृहिणी घर का प्रबंध करती हैं, और इसी लिए गृहिणी कही जाता है । तिवारी जी का यदि सत्य से प्रेम है तो वह विद्यापति, चण्डीदास, चैतन्य अथवा कहीं से भी खोज कर दिखा दें कि राधा कृष्ण के घर का किस प्रकार प्रबंध करती थीं अथवा जब वह रावण के यहाँ थीं तब उसका घर किस प्रकार सम्भालती थीं । समाज के सामने परकीया का आदर्श उपस्थित करना एक बात है और भक्ति-भावना या प्रेम की प्रेरणा से भक्तों का परकीया के प्रेम का आदर्श मान लेना उससे विपरीत सचचा भिन्न बात । इसी बात का सामने रखत हुए हमने लिखा था—‘कुछ और नितन

करने से भापको स्पष्ट हो जाता कि यदि सीता की कल्पना पतिव्रत के लिए की गई तो राधा का प्रेमव्रत के लिए ।" यही कारण है कि राधा कृष्ण की उपासना लाक्षणिक-शून्य है । तिवारी जीके उछले समालोचक पंडित रामचन्द्र जी शुक्ल ने लिखा है—

"कृष्णोपासक भक्तों के सामने राधाकृष्ण की प्रेम छीला ही रखी गई, भगवान् की लोक धर्म-स्थापना का मनाहर चित्रण नहीं किया गया ।" हमने भी लिख दिया था—“प्रेमी भक्तों ने एकांत प्रेम के लिए राधा का लाक्षणिक शून्य परकीया प्रेम चुना ।” पर तिवारी जीने इन वाक्यों पर ध्यान नहीं दिया । हाँ, अपना मायाबाल कैगते हुए लिख अग्रश्य मारा—

“आप के मत में राधाकृष्ण सामान्य नायक-नायिका नहीं हैं, उनके भाव-भजन में उपयुक्त प्रदत्त हो नहीं उठते । श्रीकृष्ण न गीता में हमें दूसरा ही पात पताई है । फतवा देकर आप न जिज्ञासा का बल घाट दिया ।” बेचारे तिवारी जी का इस बात का पता हा नहीं कि लाक्षणिक का क्या अर्थ है और एकांत प्रेम किंग बिदिया का नाम है । तिवारी जी महाराज ! क्या आप बता सकते हैं कि महाभारत से राधा का क्या संबंध है और गीता महाभारत का अंग है या नहीं ? आपने तो बजात खुद कभी फरमाया था कि महाभारत से राधा का कुछ भी संबंध नहीं है, फिर गीता और कृष्ण की दुहाइ क्यों ? हमने तो लिखा था—“वास्तव में राधा कृष्ण क उपासकों की दृष्टि में राधा और कृष्ण सामान्य नायक-नायिका नहीं हैं” और आपने लिख दिया—“आप के मत में ।” क्या यही आप का न्याय और सत्य प्रेम है ?

पाठकों ने न जाने कितना बार सुना होगा बारह बरस दिल्ली में रहकर भाड़ दी झोला किये । पर सौभाग्य से उनके सामने एक ऐसा ही समालोचक या उपादेय आज मचल रहा है । तिवारी जी ने कई पत्रों का संपादन भी किया है, पर उन्हें इस बात का पता नहीं कि बा लेख विषमहाने की पोजेक्ता में छपता है, उसके लिए यह आनेवाय नहीं कि वह उदा महाने में जिला भी गया हा । यदि इस कथन पर विश्वास न हा ता तिवारी जीके तर्क पर गौर कीजिए । आप सगर्ब दर्जोल देते हैं—

“यह जून की ‘माधुरी’ में प्रकाशित हुआ है, यद्यपि मैं मई की सरस्वती

में यह वाक्य लिख चुका था...लेकिन पोंडे बीको झूठी शहादत पढ़ने में न संकोच है और न लाज, यदि ऐसा करने से वे किसी को भी भरकर कोस सकें ।" हम तिवारी जी की राधाओं के 'अंतर' पर बहस करना नहीं चाहते । हमें अभी उनसे केवल इतना ज्ञान लेना है कि आप के पास कौन-सा प्रमाण है, जिसके आधार पर आप सिद्ध कर सकते हैं कि हमने मई की 'सरस्वती' के प्रकाशन के अनंतर उक्त 'शहादत' गढ़ी है । पाठकों की जानकारी के लिए हम इतना कह देना उचित समझते हैं कि २७-३-३४ को 'पंडित सोह जी गाल बजाय' नामक लेख के संबंध में माधुरी सपादक ने लिखा था कि अप्रैल में हमारा एक लेख छप रहा है, और उसे वे मई में छापेंगे । पर मई में प्रकाशित न कर उन्होंने उसे जून में प्रकाशित किया । कुछ भी हो, इतना तो स्पष्ट है कि तिवारी जी ने इस प्रकार धोंधली कर हमें विवश कर दिया है कि हम भाड़ झांकने वाले मछले को उन पर चरितार्थ समझें । हमें आशा है तिवारी जी की झूठी शहादत को देखकर 'सरस्वती' के पाठक समझ जायेंगे कि उनमें कितना सकाच और कितनी लज्जा है । एक बात और, तिवारी जी के कहने से ज्ञान पड़ता है कि राधा के स्वरूप पर विचार करने से उनकी धारणाओं में बराबर परिवर्तन होता रहा है । आशा ही नहीं दृढ़ विश्वास है कि यदि वह ध्यानपूर्वक हमारे लेखों को पढ़ेंगे तो बहुत कुछ प्रकाश में आ जायेंगे और देखेंगे कि इस प्रकार उन्होंने अपनी किस बाल-बुद्धि और गितटा का परिचय दिया है ।

अस्तु अब तो हमें देखना यह है कि क्या तिवारी जी वास्तव में स्त्रीया और परकीया का भेद समझने में समर्थ हुए हैं या यों ही आज भी दून की ले रहे हैं । तिवारी जी का निष्कर्ष है —

"...ये शब्दों के सही अर्थ भी अभी तक नहीं मालूम ।... प्रायः सर्व लिखते हैं कि एक स्त्रीया दूसरे का परकीया हो सकती है । इस वाक्य को पढ़कर अचरज से मैं भाँखें मलने लगा कि कहीं मुझे भ्रम तो नहीं हो रहा है । फिर देखा तो वही वाक्य ज्यों का त्यों मिला । एक की स्त्रीया दूसरे की परकीया कैसे हो सकती है ? इस गूढ़ वाक्य का समझना मैं मानता हूँ, मेरी झुट्ट बुद्धि के परे है ।" तिवारीजी महाराज ! सचमुच बात भी यही है । आप

में अभी ऐसे गूढ़ वाक्यों के समझने की क्षमता नहीं है। यदि समझ में इस गूढ़ वाक्य का अर्थ न आया तो कुछ आश्चर्य नहीं। आप तो इतना भी नहीं समझ सके कि यदि इस वाक्य में कुछ दोष है तो वह वाक्यगत है, न कि शब्दगत। आपने किस श्रुति पर लिख दिया कि हमें स्वकीया का अर्थ नहीं आता। हमने स्पष्ट कर दिया था कि अपनी पत्नी को स्वकीया कहते हैं। आपको इसमें क्या आपत्ति है ? हमने यह भी लिख दिया था कि—

‘प्रेम और प्रणय में जो विरोध है, पत्नी को ‘पति की ओर से विमुख करने की जो वासना है, उसी के विरोध से तो पतिव्रता की प्रतिष्ठा है।... स्वकीया और पतिव्रता का अर्थ एक ही नहीं होता। एक स्वकीया दूसरे की परकीया हो सकती है। पर पतिव्रता के लिए उक्त प्रश्न ही नहीं उठ सकता। स्वकीया का अत्यंत निर्मल शुद्ध, निखरा रूप पतिव्रता में प्रकट होता है।’ इसका स्पष्ट अर्थ है कि विवाह हो जाने से ही नायिका स्वकीया हो जाती है, पर पतिव्रता वह तब कही जाती है, जब उसकी निष्ठा एकमात्र अपने पति में ही होती है। तिवारी जी को चाहिए कि पतिव्रता का लक्षण समझने के लिए ‘पाठक तुलसीदास’ की शरण लें। एक की स्वकीया दूसरे की परकीया काम-वासना या प्रेम के प्रभाव से हो जाती है। यही नहीं, एक की परकीया भी दूसरे की स्वकीया विवाह के कारण हो जाती है। तिवारी जीने स्वतः लिखा है कि ‘राधा’ राधाण की पत्नी थी और बाद में उसका प्रेम कृष्ण से हो गया। इसी का साहित्यिक रूप है कि राधा ‘राधाण’ की स्वकीया थी, जो कृष्ण की परकीया हो गई। उपन्यास नाटक और कहानी की बातें जाने दो, तिवारी जी ने उन्हीं भौलों से, जिन्हें वे मलने लगे थे, न जाने कितनी स्त्रियों को देखा होगा, जो पतिव्रता नहीं हैं और चार या उपपति से प्रेम करती हैं। मानव धर्म शास्त्र में इसका स्पष्ट वर्णन है कि इस प्रकार जो सतान उत्पन्न होती है, वह ‘कुड’ के नाम से ख्यात होती है। कुल्लूक मनुस्मृति मट्टने (४, २१७) की टीका में लिखा है—

“येहे ज्ञात भार्याचार ये सङ्गते तेषामन्न न भुञ्जीत।” अब तो आपकी समझ में यह बात आ गई होगी कि एक की स्वकीया दूसरे की परकीया हो सकती है, पर पतिव्रता कभी परकीया नहीं हो सकती। अब पाठक इस

पर स्वयं निचार करें कि तिवारी जीका यह कथन—

मिस्टर लेखक को 'स्वकीया' के लक्षण का सही बोध नहीं है वह यदि राधा-सचची साहित्य के विवेचन की हिम्मत करे तो उसकी यह हरकत बेजा और नामुनासिब समझी जायगी। पत्र प्रकृता ही जिस लेखक को निधि में एकमात्र विधि के रूप में मिली हो, उससे गमीर और उदात्त विचार शैली की आशा करना अपने को घोखा देना है" किस पर लागू हो रहा है और किसे विद्वानों की शरण लेनी है ?

तिवारी जी शब्दों के प्रयोग में कितने दक्ष हैं और किस पटुता से तर्क वितर्क करते हैं इसकी भी जाँच हो जानी चाहिए। तिवारी जी ने दर्प के साथ लिखा था—

"परंतु वहाँ (योरप में) तो मुसलमानी शासन मौजूद न था।" हमने इस भ्रम का निवारण करते हुए लिखा था कि योरप में मुसलमानी शासन था। इसी प्रसंग में तिवारी जी ने योरप के इतिहास का स्पष्टी करते हुए रोम, मिस्र, रूस, फ्रांस, इंग्लैंड और जर्मनी की शृंगारी कविता के उत्थान और विकास का नाम लिया था। हमारा आशय था कि मिस्र योरप में नहीं अफ्रीका में है। तिवारी जी ने न तो अपने भूलों को स्वीकार किया न हमारी बातों का खडन। उलटे अपनी अनमिश्रता को छिपाने के लिए एक नई गली में हुरदग मचाना शुरू किया। आपने दावे के साथ लिख दिया—

"शूर शासन और स्वतंत्र देशों की विभिन्न मस्कृतियों का पारस्परिक सम्पर्क दो भिन्न बातें हैं।" सचमुच आप तो एक अजीब बात कह रहे हैं। मला इतनी मोटी बात किसी की समझ दृष्टि में आ सकती थी ? महाराज हमने कहा है कि दोनों एक ही बातें हैं। जरा दिमाग दुबस्त कर लिखा कीजिए। दिसंबर, सन् ३३ की 'सरस्वती' में 'मुसलमानी शासन का प्रसार और उसकी धर्म-संबंधिनी नीति' की बात थी। पर अगस्त सन् ३४ की 'सरस्वती' में मुसलमानी शासकों की क्रूरता और धर्मोपघात की नोंबत आ गई। खैर यही सही। हम तिवारी जीके आग्रह से यह माने लेते हैं कि सभी मुसलिम शासक क्रूर और धर्मोपघात 'दीन इलाही' और 'सत्यपीर' के प्रचारक अकबर और हुसेनशाह कहीं नहीं हुए। फिर भी तो तिवारी जी का मतलब

नहीं गँठता । तिवारी जी ने न तो 'मुसेड' पर ध्यान दिया और न पोपों के अत्याचारों पर । उन्होंने इस बात की भी उपेक्षा की कि यारप के उत्तरी तथा भारत के दक्षिणी भागों में धार्मिक आदालतों के आचार्य अधिकतर क्या उत्पन्न हुए । जो कुछ हा हमारा मुख्य विषय माधुर्य भाव या धर्म में शृ गारी योग है । तिवारी जी यारप के मध्यकालीन सत्ता को ध्यान से पढ़ें और देखें कि प्रसीरा का दुर्लभनों के शृ गारी भाव का रग क्या है ।

तिवारी जी की भलमनसों सा देखिए कि मिसर को योरप में मानते हैं और फिर भी योरप में मुसलमानी शासन नहीं मानते । इतने पर भी तुरा यह कि—

'रोम का इतिहास मुसलिम धर्म के उत्थान से हजार, डेढ़ हजार साल पूर्व से शुरू होता है और मिसर की' सम्भ्यता कई हजार वर्ष पुरानी है । लेकिन स्कूली बहस मुगहिसे में जिस तर्क-सौली का विद्यार्थी आश्रय लिया करते हैं उसी तक जिस लेखक की पहुँच है उसका समझाना निरर्थक है ।' देखी, आपने तिवारी जीकी तिरुद्धम । प्रसंग था शृ गारी बयिता का तिवारी जी पहुँच गये 'इतिहास' और 'सम्भ्यता' के क्षेत्र में और बिंदोरा पीटने लगे अपने पांडित्य का । पर सब कुछ व्यर्थ गया । 'माया मिली न राम' । 'उत्थान' शब्द के प्रयोग ने तिवारी जीका भट्ठाफोड़ कर दिया । तिवारी जी 'उत्पत्ति' और 'उत्थान' के अर्थ से त्रिकुल हा अनभिज्ञ जान पड़ते हैं । तिवारी जी से हमारा निवेदन है कि वह पुनःप्रात के प्रमुख नेता के नाते ऐसी धौषली न करें और 'तरत्सती' के अद्वाल पाठकों को टिप्पणियों के आधार पर मूढ़ न बनावें और कृपा कर यह भी स्पष्ट कर दें कि फालत बर्मा, ईंग्लैंड आदि देशों की सम्भ्यता इसलाम से कितनी पुरानी है क्योंकि रोम और मिसर के साथ ही आपने इनको भी घसीट लिया है ।

तिवारी जी का परमाना है—

"आप राधा को प्रेम की प्रतीक बार-बार कहते हैं मानो वह कोई मय है, जिसके उच्चारण मात्र से इस समस्या का समाधान हो जायगा । सूरसागर का संयोग शृ गार देखिए । विद्यापति और चंडीदास को पढ़िए । ब्रह्मवैवर्त राणुण के राधाकृष्ण की विपरीत रति के वर्णन को ध्यान में लाइए । तब

बताइए कि धर्म में इस भ्रष्ट शृंगार का समावेश कहाँ से और कैसे हुआ । समाज की नैतिक दशा क्या रही होगी, जिसमें इस प्रकार का साहित्य भक्त साहित्य में गिना जाने लगा । नग्न अश्लीलता का इतना इतना समादर कि कारणों से होने लगा ? इन प्रश्नों को समझने को पोंडि बीने जान बूझ को चेष्टा नहीं की; क्योंकि वे उनकी शक्ति के परे हैं ।" तिवारी जी को हमारा शक्ति की सीमा का पता मिला गया, यह अच्छा ही हुआ, नहीं तो बेचारा की नौद ही हराम हो जाती । तिवारी जी सच कहिए, अगर ने राधा के प्रसंग में गोपिया और गाथा सतशती की उपेक्षा क्यों की ? क्या गोपियों परकीया न थी और गाथा-सतशती आपके अवतरित ग्रंथों से प्राचीन नहीं है ? खान्वाले महादय ने गोपियों तथा गाथा सतशती का नाम लिया था हमने भी उस पर जोर दिया था, आरने भी विद्यासिन्धी गायियों की चर्चा की थी, पर न जाने क्यों आर उनको एक दम पी गए और केवल राधा का ले लिया । इतना ही नहीं, हमने साष्ट कहा था —

“यदि तिवारी जी को सहजानंद का रहस्य मान्य हो जाता और सहजिया संप्रदाय का पता होता, कहीं से देख और सुनकर कुछ अंश-संद लिखने न बैठ जाते तो उन्हें स्पष्ट ज्ञात हो जाता कि सहजिया संप्रदाय अति प्राचीन है ।... सहजिया संप्रदाय का मूल स्वरूप अति प्राचीन काल में सर्वत्र प्रचलित था ।... कहने का तात्पर्य यह कि तिवारी जी उस सहजिया संप्रदाय के मूल-स्रोत से सर्वथा अपरिचित हैं, जिसके आधार पर राधा का सामाजिक क्रांति की मूर्ति सिद्ध करना चाहते हैं ।” तिवारी जी ने इन बातों की अवहेलना क्यों की ? और यदि अवहेलना हा हा गई तो किस आधार पर यह लिख दिया कि हमने उनके कथित कल्पित कारणों अथवा प्रदत्तों के समझने की चेष्टा ही नहीं की ? बात यह है कि तिवारी जी इतने के फेर में पड़ गए हैं और यह बात समझ ही नहीं सकते कि राधा का सामाजिक क्रांति से नहीं प्रत्युत भक्ति-भावना से संबंध है । तिवारी जी के इस पाखंड का मूल-कारण यह है कि उनमें इस बात का समझने की क्षमता नहीं है कि ‘नग्न अश्लीलता’ एवं ‘भ्रष्ट शृंगार’ ने धर्म की सनद हाथिल की, कुछ धर्म ने भ्रष्ट शृंगार या नग्न अश्लीलता की मुहर नहीं । “तिवारी जी को चाहिये कि ‘चितामणि’ तथा

'स्वयं' जय का परिचय प्राप्त करें, 'भैरवीचक्र' का रहस्य जानें, 'ब्रजयान' एवं सहजयान' के इतिहास पर ध्यान दें, शाक्तों के मत से अभिज्ञ हो; और फेर दें कि सूर, निवापति, चण्डीदास और ब्रह्मवैवर्त पुराण की विपरीत रति ना अर्थ क्या है। यदि इतनी दूर तक उनकी पहुँच न हो तो 'राधा स्वामियों' से 'राधा आदि मुरति का नाम' का ही 'अर्थ' पूछ दें और तब कहें कि हम क्यों और किस नतीजे पर पहुँचते हैं।

'राधा प्रेम-प्रतीक है' यदि इस सूत्र को तिवारी जी समझ पाते तो इसी मत से उनका सारा भूत उतर जाता। तिवारी जी का इस बात का धांध हो जाना चाहिए था कि काम-वासना किस प्रकार प्रेम का रूप धारण कर लेती है और कोई वस्तु क्यों प्रतीक बन जाती है। राधा कृष्ण के प्रेम-प्रसार में जिस भाव का निदर्शन किया गया है, उसके इतिहास पर तिवारी जी का विशेष रूप से ध्यान देना है, और यह देख लेना है कि ऋग्वेद के समय में 'योषामारमिव प्रथम' का हाँ गगन नहीं अलापा जा रहा था, अपितु यहाँ विश्वदेव का उपासक भी विद्यमान थे। उपनिषद् में 'उपस्थ' को आनन्द का 'एकाग्र' ही नहीं माना गया है, प्रस्तुत उनमें 'धामदेवमत' का विधान भी किया गया है और मैथुन का तो यज्ञ के रूप में अंकित भी कर दिया गया। कहने का तात्पर्य यह कि तिवारी जी जिन बातों का लेकर मचल रहे हैं, और जिनके आधार पर छठी अश्लीलता का झंडा फहरा रहे हैं, उन पर बहुत कुछ विचार बहुत पहले हो चुका है। तिवारी जी श्री को 'आदिशक्ति का अवतार' मानते हैं, पर जानते इतना भी नहीं कि श्री के उपासक शाक्त ही भ्रष्ट शृंगार का, क्रियारूप में भी, धर्म समझते थे, और पारम्य में राधा भी उन्हीं शाक्तों की भावना की प्रतिमा हैं। संक्षेप में हम कहना चाहें तो कह सकते हैं कि राधा उसी भावना का भाव-पथ है, जिसकी चर्चा क्रियारूप में शाक्त ग्रंथों में की गई है। प्रमाण के लिए इतना पर्याप्त है—

“ममाङ्गसम्पत्ता राधा त्रिपुरा त्रिपुरेश्वरी।”

काली मथवा शक्ति का यह कथन इस बात का प्रमाण है कि ब्रह्मवैवर्त पुराण में विपरीत रति का निरूपण किस दृष्टि को सामने रख कर किया गया

है। शानार्णव तन के—

“वसन्तसहित काम कदम्बवनमध्यमम्।

मन्त्रेणानेन तं क्लृप्तं पूजयेत्सिद्धिहेतवे॥”

से शायद ब्रजलीला पर भी कुछ प्रकाश पड़ जाता है। सागस गड़ कि राधा पर विचार करने के लिए तन साहित्य का अध्ययन अनिवार्य है। तन से सात्यय ब्राह्म (बौद्ध) और ब्रह्म (हिन्दू) दोनों तनो से है। अस्तु इस दृष्टि से विचार करने पर स्पष्ट मालूम हा जाता है कि यादव में मध्यकालीन हिंदी भक्त साहित्य में राधाकृष्ण की वा प्रेमलीला मिलती है यह बहुत कुछ ‘भ्रष्ट शृ गार’ और ‘नग्न अश्लीलता का परिमार्जित अथवा भाव प्रधान रूप है, जिसको आचार्यों ने इस लिए स्वीकार कर लिया है कि उसका मनोभागों से गहरा सम्बन्ध ही नहीं था, बल्कि वह स्त्रियों के प्रेम का निष्फल करने वाला एक अमोघ अस्त्र भी था। निदान यदि इस राधाकृष्ण प्रेम का प्रचार न होता तो जनता आज बहुत कुछ अहिंदू होती। प्रसंगत यहाँ इतना कह दिया गया, नहीं तो राधा पर एक सतत निबंध की आवश्यकता है।

१४—सूफीमत की भावी प्रगति

सूफीमत की आधुनिक परिस्थिति उसके अनुकूल नहीं है; उसकी वर्तमान प्रगति को देखकर उसके भविष्य की चिन्ता स्वाभाविक है। हम देख रहे हैं कि इस्लामी देशों में उसकी माँग नहीं है; गैर-इस्लामी देश भी उसको नहीं चाहते। जहाँ कहीं दरवेशों की प्रतिष्ठा बनी है, जहाँ कहीं उनका आदर सत्कार हो रहा है, वहाँ शिक्षा एवं ज्ञान का अभाव है। विज्ञान के पूर्ण प्रकाश में उनमें कबीरों का सम्मान बना रहेगा इसकी कल्पना हम नहीं कर सकते। अब हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि आजकल की चहल-पहल भाव भजन के विपरीत है, आजकल के आन्दोलन देशप्रेम से ओत-प्रोत हैं, आजकल के अनुष्ठान अज्ञान के विमुक्त हैं, आजकल के पंडित इल्हाम के प्रतिकूल हैं, आजकल के ज्ञानी हाल की मखौल समझते हैं—तब हमारी धारणा हो जाती है कि अवन्तसम्बुक्त की चिन्ता करना व्यर्थ है। परन्तु जब हम देखते हैं कि सूफीमत का अध्ययन रूब हो रहा है, लोग 'मिस्टिक' कहलाने के कैर में पड़ गए हैं, चारों ओर विश्वप्रेम का राग अलापा जा रहा है, लोभ और स्वार्थ की घोर निंदा की जा रही है—तब समझते हैं कि भविष्य सूफियों के साथ है। सूफीमत के इतिहास पर ध्यान देने ही पर स्पष्ट हो जाता है कि उसके जीवन में न जाने कितने अवसर इतने निकट आये, कितने प्रसंग इतने भयंकर उपस्थित हुए, कितने आन्दोलन इतने भीषण छिड़े, कितने काँड़ इतने बीमरुष हुये कि उसके स्वरूप का सदृश छाप सा हो गया, किन्तु उसके स्वभाव का प्रादुर्भाव बग़ावर होता ही रहा। जो लोग तसम्बुक्त के मर्म से भली भाँति परिचित हैं, उसके स्वभाव का अच्छी तरह जानते हैं किसी हवा में वह नहीं जाते, बककर विचार कर सकते और वर्तमान में भविष्य की झलक पाते हैं, उनकी दृष्टि में सूफियों का भविष्य अत्यन्त ही निर्मल है। सूफी हृदय के सच्चे संपूर्ण हैं। मानव हृदय उनको छोव नहीं सकता, वह उचित परिधान देकर समय के शीत-जात से उनकी

रक्षा अवश्य करेगा। उनका अभ्यन्तर सदैव सरस रहेगा। बाह्य तो एक मुलावे की चीज है। सूफी कभी उसको विशेष महत्त्व नहीं देते।

सूफियों को इस्लाम का सदा से भय रहा है और इस्लाम को सदा से हेतुवादियों का। सूफी और मुसलिम के संयोग से इस्लामी-साहित्य का सुजन हुआ। यदि सूफी न होते तो इस्लाम में अध्यात्म-विद्या का प्रचार न होता। आज जो हम मुसलिम सभ्यता का नाम लेते हैं, उसका बहुत कुछ भंय उन्हीं सूफियों को है जिनके विरोध में बहुत दिनों से कट्टर मुसलमान लगे हैं। तुर्कों ने सूफियों की जो भस्मना की है उसका प्रधान कारण इस्लाम नहीं, समय की गति है। इस्लाम के नियम में उनका कहना है कि वह उस समय उन अरबों के लिए मगल-बद था, जिनको मुहम्मद साहब उमार रहे थे। आज हमें उसकी आवश्यकता नहीं। हमको तो आज कमालपाशा के विधानों में इस्लाम का स्वरूप मिलता है। सूफियों के प्रेम और उपासना की हम प्रशंसा नहीं कर सकते। हमें सवार में समर्थ हो कर रहना है। यही पर-स्वर्ग मुख भागना है।

अब इस्लाम के शुद्धरूप से किसी को सतोष नहीं हो सकता। जो संप्रदाय इस्लाम की रक्षा के लिए चले हैं, उनमें तसब्बुह का पूरा प्रयोग है। 'इकतिहाद' के समर्थ में हमें स्मरण रखना चाहिए कि अब वह सुन्नी सघ में भी मान्य हो चला है। वास्तव में यह इकतिहाद सूफियों का प्रसाद है। सूफियों ने इस्लाम को उद्भाषना कर रसूला क लिये 'वही' का विधान कर दिया था। उनका आशय यह था कि अल्लाह से हृदय का सीधा सम्बन्ध है, इस लगाव की कभी इति नहीं हाती। जब सप्तवीं शताब्दी सूफी सतानों को राष्ट्र के हित के लिए किंवा नवीन प्रश्नों के समाधान के लिए एक नवीन अमोघ अस्त्र की आवश्यकता पड़ी, तब उन्होंने चिंतन या व्यवस्था के क्षेत्र में 'इकतिहाद' की उसी प्रकार प्रतिष्ठा की, जिस प्रकार इस्लाम की भवन के क्षेत्र में सूफी कर चुके थे। शीआमत के विवेचन से स्पष्ट होता है कि उसमें तसब्बुह का मूल विधान है। तात्पर्य यह कि इस्लाम की आधुनिक प्रगति तसब्बुह के आधार पर हो रही है। सूफियों के केवल उस अंग का विरोध हो रहा है जो शामी सकीर्णता के प्रतिद्वन्द्व और विश्व प्रेम के अनुकूल

है। सूफियों के अपरार्थ का मूल मन्त्र वह स्वर्य है, जिसके लिए सत्कार पागल हो उठा है और जिसकी आराधना में मुसलिम भी दत्तचित्त हो गये हैं। बहावियों के फूर इसलाम से सूफियों का हास नहीं हो सकता। कावे के निष्पक्ष को स्वयं मुसलमान ही नहीं सह सकते। रही कुरान और मुहम्मद साहब की बात, सो उनके सम्बन्ध में निवेदन है कि अब उनका काम समाप्त हो गया। अब स्वतंत्र चिंतन का युग है, किमी रहस्य वा 'वही' का नहीं। कुरान या रसूल की प्रतिष्ठा अब उस अनूठे अर्थ पर निर्भर है जिसकी व्यंजना सूफी आरम्भ से करते आ रहे हैं; अलग्गै के कोरे कलाम पर हरगिज नहीं।

इस महासमर के कारण मुसलिम शासकों में जो विचार कठरत से आ रहे हैं, वे अवश्य ही सूफियों के प्रतिकूल हैं। इसमें तो तनिक भी संदेह नहीं कि वर्तमान परिस्थिति में किसी मजहब का निर्वाह कठिन होता जा रहा है। लोग इसके पीछे मर रहे हैं। सूफियों ने मजहब को तिलाञ्जलि दे जिस ईशक को चुना था, वह सामान्य ईशक के ऊपर इंसान को अलक्ष्य की आर अग्रसर करता था। उसका आलम्बन अह्लाद या हक था। वह देश-काल से मुक्त, परम सत्य की झलक दिखा, खुदी को मिटा देने वाला इशक था। आत्म भी पश्चिम की कृपा से ईशक का प्रचार हो रहा है। जो लोग इसलाम के परम हितैषी हैं, कुरान को सभी विद्याओं का आधार समझते हैं, इसलाम के विद्वन्-व्यापक राज्य का स्वप्न देखते हैं और जीवमात्र के उद्धार का एक मात्र साधन इसलाम को ही मानते हैं,—उनके सामने भी आज बहुमान का प्रश्न है; उनको भी इसलाम को प्रेम-प्रचारक सिद्ध करना है। अहमदिया संघ की ओर से जो कुरान की टीका बनी है, उसके अवलोकन से स्पष्ट हो जाता है कि कतिपय मुसलिम पंडित कुरान में क्या-क्या नहीं दिखाने की चेष्टा कर रहे हैं। यह तो एक साधारण बात है कि इसलाम में मार्ग-नारे का बहुत गहरा सम्बन्ध है। एक मुसलमान अपने को मुसलमान पहले समझता है, फिर किसी कारणवश अपने को कुछ और कहता है। तुर्कों के रक्षण के लिये भारत के कुछ मुसलमानों ने अपने जन्म-स्थान को इसलिए त्याग दिया कि उसका शासक किताबी होने पर भी इस्लामी नहीं था। अफगानिस्तान में कुछ दिन निवास करने के अनन्तर उनका जोश

उदा पदा और तुर्फी के विधानों की गैर इसलामी बाढ़ तथा खिलाफत की अयहेलना से उनको वास्तविक परिस्थिति का पता चला। मुसलमानों में राष्ट्र भावना बढी। भारत को छान्द कर सभी अपने मुक्त के इरादे से मरने लगे।

देश प्रेम ने मानव दृष्टि को मकुचित कर दिया है। हम देश-प्रेम को, चाहे ता पश्चिम की शरारत कह सकते हैं। कम से कम सुफियों का दृष्टि में तो मुक्त परस्ती का इकरस्ती का सामने कुछ महत्त्व नहीं। योरप के देश प्रेम का भीषण दुश्परिणाम सबका भोगना पड़ा और पड़ रहा है। मुस्लिम अधिपति आज देश प्रेम का शिकार हो रहे हैं। चारों ओर सदेह सशय और आशका का आतक छा रहा है। लाग समझते हैं कि देश प्रेम सम्पूर्ण मानव जाति के विनाश, मगल तथा कल्याण में बाधा उत्पन्न करता है परन्तु परस्तर में अधिपति के कारण वे अपनी शक्ति के समग्र में लगे हैं और बच्चों का देश प्रेम का पाठ पढ़ा रहे हैं। जो दूरदर्शी हैं जिन पर परमात्मा की कृपा है, जो ससार का भेष चाहते हैं और जिनका हृदय मेद भाव से मुक्त है वही ही विश्व-प्रेम के सम्पादन में लगे हैं। देश प्रेम मो वास्तव में विश्व प्रेम का ही अंग है। स्वार्थ में अर्थ अनिष्ट नहीं है। सूनी अर्थ से अधिक 'स्व' की व्याख्या में लीन हाते हैं उनके मत में 'स्व' का बितना ही विस्तार हागा, उतना ही उसका अर्थ भी व्यापक और कल्याणप्रद होगा। जो देश का 'स्व' समझता है, वह उसके लिए स्वशरीर की चिन्ता नहीं करता। वह अदस्तर आन पर वणकण को 'स्व' समझ सकता है। कारण उसके मानस में व्यक्ति का आप और समष्टि का उदय हो गया है। अस्तु, कमशील सुफियों के विचार में देश प्रेम उसा प्रकार परम प्रेम का सोपान है जिस प्रकार-व्यक्ति प्रेम अल्लाह के प्रेम का। सुफियों का सर्वप्रधान भिदाव है कि प्रेम से चित्त प्राबल हो जाता है और उसमें द्वेष भाव नहीं रह जाता। 'व्यक्ति भिदाव के प्रेम से देश प्रेम यदि अधिक मगल प्रद न हाता तो जा कदापि लोक-समग्र में न लगते। साराश यह कि देश प्रेम से तत्पुरुष भय नहीं, भय उसे उसका उस रूप से अवश्य है जो भाग विनाश के, अहंकार वश अर्थ देशों का स्वतन्त्र अपहरण करता तथा मेद भाव

का भीम बोता है। लोभ एवं लिप्सा के आधार पर जो देश-प्रेम का कीर्तन करते हैं, उनके प्रेम का स्वागत सूफी नहीं कर सकते। वह तो लोड्डप आतनायियों का काम है। सूफीमत उस प्रेम का प्रचारक है जिसमें त्याग हा, ध्वस नहीं। सूफियों के देश-प्रेम में आत्मसमर्पण है जो परमात्मा की प्रेरणा से लोभ मंगल के लिए प्राय-विसर्जन करने को अनुमति देता है, पर किसी का अधिकार नहीं छीनना चाहता। सूफी सदा से इस्लाम के नाम पर मर मिटने वाले उपद्रवी चीवों को गैर मुसलिमधर्मों का महत्त्व समझाते रहे हैं। कोई कारण नहीं कि भविष्य में देश के अन्धे उपासकों का वे उन नेत्रों का दान नहीं देंगे, जिनकी क्याति में भावी मंगल और सृष्टि मान का हित छिग है। आज भी सर्वत्र ऐसे मंगल मूर्तियों का उदय हो रहा है, जिनके प्रकाश से स्वार्थांध व्यक्तियों का हास और सच्चे हरदेश-प्रेम का प्रसार प्रतिदिन बढ़ता जा रहा है। सूफिया का ता कहना हो है कि प्रेम सदैव ऊपर का उठता है, चाहे उसका आलचन कुछ भी क्या न हो। हाँ, प्रेम हा एका नहीं।

राष्ट्र-भावना के मूल में यदि लोक मंगल की कामना होवी, भोग विलास की तीव्र तृष्णा न रहती, तो उससे तसद्मुफ को प्रोत्साहन मिलता। इसारी औं का क सामने आ 'नम्र पक्षर' देश सेवा में मग्न है, वही इस बातका पक्का-प्रमाण है। यारप में आ मसीही मत प्रचलित था, उसका हाट से मसीह के भक्तिरिक्त किसी अन्य का 'पिता का पुत्र' होने का अधिकार न था। शामी आति की संकीर्णता मसीहीमत में भी बनी ही रहा। क्रुसेड के कारण उसका और भी प्रोत्साहन मिल गया। निवृत्ति प्रधान मसीह के उरदेशों में मनोरोगों का पूरा भवध न था। इस्लाम के पतन के ऊपरत यारप का व्यापार बढा। पाप की प्रतिष्ठा मग होने लगी। मसीही सध में जो दोष आगये थे उनके निवारण की इतनी उग्र चेष्टा की गयी कि उसमें अनेक दल हो गये। अन्य आतियों के ससर्ग में आगने से योरप में विज्ञान का उदय हुआ। विज्ञानियों का मसीही सध ने इतनी घार बिराध किया कि उनको विवश हो कर उनसे अपना गिड छुड़ा स्वतन्त्र हो जाना पडा। विज्ञान से व्यापार में सहायता मिली और इन्ड्रील का भेद खुला।

लोगों का विश्वास उससे उठने लगा। निश्चिन्त-प्रधान मसीही मत में भोग-विलास का छिन्ना बसा। परमार्थ को स्वार्थ ने नष्ट कर दिया। योरप में विज्ञान के प्रचार से धर्म का हास क्या पतन हुआ। आत्म-रक्षा तथा आत्म-विस्तार के लिए राष्ट्र-मात्र का प्रचार किया गया। योरप में असुर उत्तिया का सरकार पड़ा। देखते ही देखते योरप विश्व का विधाता हो गया रूस ने धर्म की गवेषणा न की। उसको बोखे के धर्म से घृणा थी। उसने चटपट मजहब का गला घोट दिया। उसकी उन्नति को देखकर अन्य राष्ट्र भी आगे बढ़े। तुर्की ने इस्लाम को दूर से नमस्कार किया। मुसलमानों ने तबस्बुफ से घृणा की। उन्होंने सूफियों को इसलिए कोसा कि उनमें विश्व प्रेम का भाव है वे योग को भोग से अच्छा समझते हैं। परन्तु वास्तव में किसी जाति के उद्धारक वहाँ के कर्मशील धीर सत ही होते हैं। टालग्या ही रूस का आदिम पथप्रदर्शक था जिसकी साधुता में किसी का संदेह नहीं।

सच्ची राष्ट्रभावना में सूफियों का हित है। उससे उनका भय नहीं। भय तो उन्हें उस विज्ञान से है जिसमें प्रत्यक्ष का प्रतिपादन और परोक्ष का खड़ा किया जाता है। यह तो निर्विवाद है कि विज्ञान के आधार पर उस अहंदाह का निरूपण नहीं किया जा सकता, जो किसी दिव्यधाम में अर्धां कुर्सी पर विराजता है। सूफी बहुत पहले से उस अहंदाह से मुँह मोड़ चुके हैं। वे जिस सत्य को उगासना करते हैं उसका निरूपण नहीं हो सकता। विज्ञान उसका खड़ा भी नहीं कर सकता विज्ञान जिसका व्यक्त करता है सूफी उसका उस परम अव्यक्त सत्य की अदा भर मानते हैं। अतः उसका विज्ञान से विरोध नहीं हो सकता। हाँ उनकी उन बातों का महत्त्व अवश्य नष्ट हो जायगा जो अज्ञान के कारण उनमें प्रतिष्ठित हैं।

सूफियों को सब से बड़ा रास्ता मनाविज्ञान से है। माताविज्ञान ने रति मानना का शीर्ष कर दिया है। मानस शास्त्र के पंडितों ने आ अनुसंधान किये हैं उसका देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि अविष्य में माटा मान के लिए क्या स्थान है। भीखु ने तो यहाँ तक कह दिया है कि उसमें रति मात्र के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं होता। उसमें मत में रति के भूमे प्राणियों ने मसीह जयशा मरियम की शरण इसी लिये ली कि

उनसे उनकी प्यास बुझे और काम-वासना को पकौ तृप्ति मिले। पुरुष मरियम और स्त्री मसीह को आलंवन बना रति-व्यायाम में मग्न हुए। प्रेमी सुफियों के आलंवन के विषय में तो हम जान ही चुके हैं कि वे 'अमरदपरस्त' होते हैं। अतः जब हम युग्म के मध्यमाल की परिस्थिति पर ध्यान देते हैं, तब हमें श्रीदूबा का निष्कर्ष और भी साधु समझ पड़ता है। कारण कि मादन भाव के मूल में रति की तीव्र आकांक्षा ही काम करती है। रति के इस अलौकिक विधान का मुख्य कारण सहजानंद और धार्मिक भीरुता का संयोग ही है। इसलाम संभोग का पक्षपाती है। मुहम्मद साहब मसीह अपना पाठ की भाँति सन्यासी न थे। उनके मत में विवाह आधा स्वर्ग है। निदान, प्रेमी सुफिया का काम किसी के भी प्रेम से चल सकता है। उन्हें किसी दिव्य मसीह या मरियम की आवश्यकता नहीं पड़ती।

उपर्युक्त प्रमाण प्रमाण देखा है। यहाँ स्त्रियों की संख्या पुरुष से कहीं अधिक है। कुवेड का प्रभाव यूरप पर तगड़ा पड़ा। 'शिवालरी' की प्रतिष्ठा से स्त्री की महिमा बढ़ी। यह पतिव्रत से पूजनीय हो गई। शूरवीर, स्त्री और ईश्वर के एक साथ सेतक बने। धीरे-धीरे स्त्री को पश्चिमी सभ्यता में यह पद मिला जिस पर वह आज प्रतिष्ठित है। यह 'होना' की 'छाया' से 'मरियम' की मूर्ति बनी।

पश्चिम का प्रभाव इसलाम पर व्यापक रूप से पड़ रहा है। पहले इसलाम में स्त्रियों की मसीहियों से कहीं अधिक प्रतिष्ठा थी, पर आज यूरप में स्त्रियों को बड़ा सम्मान प्राप्त है उसकी तुलना इसलाम नहीं कर सकता। हाँ, इसलाम भी धीरे-धीरे पश्चिम का स्वागत कर रहा है। तो इस आदर सत्कार का प्रभाव भी मादन-भाव पर अनिवार्य है। इससे सुफियों की प्रेम पद्धति में परिवर्तन होना भी अनिवार्य है।

सूफी काव्य में प्रेम प्रतीक होता है। उसकी 'अमदरस्ती' का लक्ष्य यद्यपि इक है, तथापि उसके प्रेम-प्रदर्शन में किसी किशोर वा किशोरी की उपेक्षा नहीं है। मविष्य में किसी सूफी प्रेमी का आलंवन किशोर होना अपवा नही, यह कहना बठिन है। परंतु इतना अवश्य है कि परदे के बहिष्कार और स्त्री पुरुष के स्पष्टद संपर्क से उसमें कमी अवश्य होगी।

जो लोग परपरा का अनुसरण करेंगे, उनकी बात जाने दीजिए । सामान्यतः स्त्री-पुरुष के सहज संबंध में एक दूसरे का आलवन होता है । पश्चिम में जहाँ भोग की मनचाही व्यवस्था हो रही है, वहीं इस बात पर भी धोर दिया जा रहा है कि स्त्री भोग की सामग्री नहीं है । स्त्री क्या है, इसके विवेचन की विंता नहीं । आवश्यकता तो आज इस बात को जानने की है कि इस वातावरण में प्रेम की क्या गति होगी । मानस-शास्त्र के मर्मज्ञों का कहना है कि जब मिथुनीकरण वा मैथुन की उस वाचना का, जो बीजन मात्र में स्वभाव से ही निवास करती है, किसी प्रकार का बंधन हो जाता है तब वह अपना रूप कुछ बदल लेती है, और और भी रम्य रूप में हमारे सामने आता है । मध्यकाल के मसीही सतों अपना शिवांगी नूकियों ने जिस प्रकार उसका परम रम्य रूप दिया, उसका स्पष्ट करने का यहाँ आवश्यकता नहीं । आधुनिक काल में जो प्रेम-गीत गाये जा रहे हैं, उनका लक्ष्य भी वही दादार या घरत है जिसके लिए सूखी सदा तरसते रहते हैं । खुले सम्भोग के प्रति एक प्रकार की अरुचि, घृणा अथवा गुगुप्सा का भाव बहुत दिनों से चला आ रहा है । आदम के पतन का कारण समाग ही समझा गया था । मसीह तो वैरागी योगी थे ही, मुहम्मद भी उसका नियमन कुछ न कुछ कर गये थे । पश्चिम की सभ्यता से जहाँ भोग-विलास को प्रोत्साहन मिला है, वहीं मसीह का कुछ विराग भी । स्त्री-पुरुष के पारस्परिक संबंध का नियमित करने में भी सतान की कामना बराबर बनी रहती है । सतान के अतिरिक्त अन्यथा समागम का पारक्रम समझने की आदत ईसान को पड़ चुकी है । और, ससार का आज सतान निराश भी तो करना है । अस्तु सत्त्वृत्ति के प्रधान प्राणियों के लिए परम प्रेम का आश्रय लेना अनिवार्य हो गया है । अतः हम कह सकते हैं कि भविष्य में लौकिक प्रेम को अलौकिक प्रेम का रूप देना अति सामान्य बात हो जायगी । उस प्रेम के प्रदर्शन में शायद नल शिर का विधान रिक्तुल न होगा पर उसमें विभाव की अपेक्षा भावों का विस्तृत विवरण रहेगा । सूखी भावों की व्यञ्जना में कुछ अधिक संयत और और भी व्यष्ट होगे । कारण, उनको सदा यह डर लगा रहेगा कि कहीं उनके प्रेम को छाग सांसारिक

न समझ लें। प्रेमी कवियों का यह दुराव अभी से परिलक्षित हो रहा है। मनोविज्ञान में प्रेम को वह अलौकिक रूप नहीं मिल सकता जिसका संकेत सूफी प्रायः किया करते हैं। स्मरण रहे, किसी प्रणाली की सहमता प्रेम के मूल को नहीं बदल सकती और सूफी तो प्रेम का अभ्यास इस लिए करते नहीं कि वह अलौकिक भयाना दिव्य है। उनके रति व्यायाम का रहस्य तो यह है कि उससे अहंभान अधम 'खुदी' का नाश हो जाता है और उनका स्वच्छ रूप निखर कर निर्मल बन जाता है।

हाँ, तो विज्ञान के प्रचार से लोगों की आस्था 'हाल' तथा 'इलहाम' से उठ चली है। श्री० जेम्स ने सतों की अनुभूतियों का विश्लेषण कर का निष्कर्ष निकाला, उससे साक्षात्कार भयाना दिव्य दर्शन का कुछ मदद तो मिली, परन्तु श्रीलूया की कृपा से वह फिर धुंधला हो गया। उसने श्री० जेम्स के विचारों में आपत्ति की और उसके साथी भी अनेक निकष आए। उनका कहना है कि भक्ति भावना के विवेचन में मनोविज्ञान से बाहर जाकर अभ्यास से सहायता लेना ठीक नहीं। पश्चिम के पढ़िनी में उक्त विषय में जो मतभेद है, उसके समीक्षण की आवश्यकता नहीं। उनके अवलोकन से तुरत अवगत हो जाता है कि अब पास्तड का समय नहीं, विवेक और विचार का युग है। फलतः अब वही बात यथार्थ और सर्वप्राप्त होगी, जिसका प्रतिपादन बुद्धि निःसंकोच करेगी। निदान, अब बात-चात में हाल और इलहाम की धरण न लेकर बुद्धि और विवेक को गवाही ली जायगी। हाँ, दिव्य दर्शन की दिव्यता तभी माय्य होगी, जब द्रष्टा भी दिव्य हो। दिव्य-चक्षु की प्रतिष्ठा तभी स्थापित हो सकती है, जब ज्ञान चक्षु उसके विपरीत न हो। अनुभवरम्य भावों को तर्क सिद्ध नहीं कर सकता, न करे, अनुभूति तो उनकी सच्ची हानी चाहिए। सच्ची अनुभूति हम उसीका कह सकते हैं जो प्रश्न पर टिकी हो, किसी वाक्या की स्फूर्ति भर न हो। चित्त को चंचलता बनी रहे और सन्निधानद की अनुभूति भी हो जाय, खुदी न मिटे और खुदा भी मिल जाय—यह असंभव है, असंभव। यह कभी हो नहीं सकता। खुदा होने के लिए खुद का जानना लाजिम है। आत्मज्ञान प्रज्ञा का परिणाम है तो भविष्य का सच्चा सूफी भी आशिक नहीं, आशिक हागा। वह

अनन्तक का द्रष्टा होगा किसी 'अमरद' का भोक्ता नहीं । विज्ञान से उसे भय नहीं होगा, यह विज्ञान का शत्रु होगा । वास्तव में उसकी अनुभूति उसके विज्ञान की छाया होगी, जो उसके बिना प्रत्यक्ष न होगी । अनन्तक शत्रु चित्त की दीप्ति का नाम है, किसी वासना की भभक नहीं । निरन्तर चित्त से उसकी उपलब्धि होती है नाचरंग से नहीं ।

विज्ञान के कारण हाल एन इस्लाम की महत्ता चाहें जितनी नष्ट हो जाय, समा (संगीत) की महिमा कभी कम नहीं हो सकती । विज्ञानियों को भी मनोविरोध के लिये संगीत की आवश्यकता पड़ती है उसके विरोध में वे क्यों लगेंगे ! जब मुहम्मद सादत के कट्टर अनुयायियों में संगीत का प्रवेश हो ही गया तब किसी अन्य समाज की बात ही क्या ? सफियों ने तो समा का सम्पादन ही किया है । उससे विमुक्त वे क्यों होने लगे ? रही जनता की बात तो उसमें तो संगीत के लिए सहज भावना होती ही है । संगीत का प्राप्तिमान पर अधुण्य अधिकार है । जीवन्तु सभी उस पर सुख हैं । इस्लाम के तत्त्वदर्शी पंडितों ने भी उसका प्रतिपादन किया है । किंदी, सीना पारावी आदि अनेक मनीषियों की रचनाएँ ऐसी मिलती हैं जिनमें संगीत का विवेचन छुटकर किया गया है । संगीत में आनन्द मिलता है उसको सूफी ईश्वरपरक बना लेते हैं । जो लोग परमेश्वर को आनन्दयन समझते हैं उनका किसी भी आनन्द में उसी का साक्षात्कार होता है । आ लाग नास्तिक हैं, उनका भी समा में मंत्रा मिलता है । समा का सम्बन्ध मनारानों से है, आ जीवमान पर अपना अधिकार बनाए रहते हैं । अतः भविष्य में भी उसकी प्रतिष्ठा बराबर उनी रहेगी । किसी दशा में उसका लोप नहीं हो सकता प्रभुत प्रतिदिन उसका विकास ही होगा । सहृदय संगीत-प्रिय अवश्य होंगे । विज्ञान के शुष्क विश्लेषण से आर्तित हृदय का सहारा संगीत ही ता है ? उसी से तो उसकी वृष्णा घात होती है ? उसी में तो उन्हें आनन्द मिलता है ? ता फिर सूफी भी उसके संपादन में मग रहेंगे और कभी उनका इस्लाम की कोई खूरी चिन्ता न होगी ।

१५-कामायनी का कवि

प्रान्तदर्शी प्रसाद की प्रतिभा को परख पाना इस हेतु कठिन हो गया है कि वस्तुतः हम उनके 'पौस्तक' ज्ञान को बहुत कुछ 'प्रातिम' ज्ञान मान बैठे हैं और उनकी अनुमिति को पक्की अनुभूति समझते हैं। यही कारण है कि जब कभी प्रसाद को विवेक की भूमि पर खड़ा किया जाता है और उनकी आधार शिला को ज्ञान का टॉपी से देखा जाता है तब वह ठोस नहीं ठहरती और वह एक ही ठाँवर में छितरा जाती है। कहते हैं कि प्रसाद जी ने 'कामायनी' में काव्य को उगा दिया है और ऐसा रहस्य दिखा दिया है कि 'मछ पूछिए न, क्या कोई ऐसी रचना करेगा। ठीक है, परन्तु हमारा भी कुछ कहना है। आपकी दृष्टि में 'कामायनी' चाहे जो कुछ हो पर हमारी दृष्टि में तो वह भी कुमारसम्भव की भाँति 'मानव' सम्भव ही है। 'मानव' से वही कल्याण हुआ वा नहीं जो 'कुमार' से, इसे आप भी मलीभाँति देख सकते हैं और यह भी बता सकते हैं कि प्रसाद जी की दृष्टि में शाश्वत आनन्द कहाँ है। किन्तु सच तो कहे कि इस 'सारस्वत नगर की सुख शान्ति के लिये प्रसाद जी की देन क्या है? महाकवि कालिदास ने कुमारसम्भव का अर्थ 'अस्ति' से किया था और पर्वतराज हिमालय में 'हिम' का 'दोष' के रूप में देखा था। प्रसाद जी से और कुछ ज्ञा हुआ नहीं, हों इतना अवश्य उनसे हा गया कि उनकी नियति-रचना कामायनी का श्रीगणेश 'हिम' से हा गया। प्रान्तदर्शी 'अस्ति' की वाणी प्रान्तदर्शी 'हिम' की वर्षा बन गई। प्रसाद जी कहते हैं—

'हिम गिरि के उच्छुद्ध शिखर पर बैठ शिला की शीतल छाँह,
एक पुरुष, भीगे नयनों से, देख रहा था प्रलय-प्रवाह !'

देखने में तो यह पद्य बहुत सुन्दर है। 'हिम' अलग गिरि' अलग। मानों इस अलगान से ऊँचाई को और भी ऊँचा दिखाया गया है और 'हिम' तथा गिरि' दोनों को अलग-अलग महत्त्व दिया गया है। और इसी से

प्रसाद के कवि ने 'प्रलय प्रवाह' न लिखकर 'प्रलय प्रवाह' लिख दिया है। ठीक है और ठीक है यह भी कि इसी से कवि ने 'बैठ शिला की शीतल छोंद' का व्यवहार किया है। कारण कि यह गहरी देख दिखर रूप में शिला की शीतल छोंद में ही हो सकती है कुछ इधर उधर की धूप में नहीं। कोई भी व्यक्ति इसी प्रकार गंगाजी की बाढ़ भी तो देखता है ? सब सही और यह भी सही कि इसी 'प्रवाह' के प्रमाण से 'भीगे नयन' भी काव्य में उतर आये हैं। सब त्रिपि तो बैठ गई और बज गई 'भद्रा' की दु-दुभी भी चारों ओर। किंतु सच तो यह है यह सब कुछ ध्यान से कहा है कि मुन से ? 'भद्रा' या 'बुद्धि' के ? यदि 'भद्रा' के मुँह से कहा है तो ऐसे भद्राएँ बने रहें और यदि 'बुद्धि' के मुन से मुना है तो कुछ हमारी भी मुन लें। हमारा भी इस विषय में कुछ कहना है।

स्मरण रहे कालिदास ने हिम को हिमालय में दोष की दृष्टि से देखा है और अपने दग पर उसका समाधान भी कर दिया है और ऐसा सर्वांग समाधान कर दिया है कि यह सभी को रुच गया है। भला कौन ऐसा अभागा पड़ित होगा जो जब तब उसका व्यवहार न करे।

एको हि दोषो गुण सन्निपाते निमज्जती दो किरणेऽग्निवाह्ने

को आप किसी के भी मुख से सुन सकते हैं। पर यदि नहीं सुन सकते हैं तो इसका समाधान कि कवि कालिदास ने हिम को दोष क्या कहा है। क्या हिमालय की शोभा हिम से नहीं होती ? निवेदन है—होती है और पूरा हाती है। परंतु ध्यान से देखिए तो पता चले कि प्रसंग सौभाग्य का है कुछ किसी शोभा का नहीं। ध्यान रहे हिम दृष्टि को शोभाकर है कुछ सृष्टि को नहीं। किंतु प्रसाद भी करते क्या है ? यही न कि हम हिम को अपना अर्थ बनाते हैं ? वादी बोल उठेगा, हाँ। सभी तो हमारा कहना है कि प्रसादजी का कवि अश्विन को शिव और असुन्दर को सुन्दर बनाता है। और यहाँ तक कि कामायनी में किसी प्रकार का लिंग भेद ही नहीं रह जाता। सब सही और यह भी सही कि इसी अद्वयता को दिखाने के लिए प्रसादजी के कवि ने यह भी लिख दिया है—

‘नीचे बल था; ऊपर हिम था, एक तरल था, एक सघन;
एक तत्त्व की ही प्रधानता कहो उसे अद्भुत या चेतन ।’

किन्तु इस ‘ऊपर हिम था’ का अर्थ हुआ क्या ? किसके ऊपर ? ‘हिम गिरि के उत्तुङ्ग शिखर’ के ऊपर ही न ? क्योंकि उसी ‘बैठ शिला की शीतल छाँद’ का तो पत्र में विधान हुआ है ? तो क्या वह सघन हिम मेघ के रूप में आकाश में था ? और क्या यह कभी सम्भव भी है कि इस ‘ऊपर हिम था’ का अर्थ ‘ऊपर’ अथवा ‘प्रलय-प्रसाह’ के ऊपर भी लगे । कठिनता की इति यद्वा नहीं होती । ‘सघन’ तो वह है ही, प्रसाद जो का कवि इतना और भी बताता है—

एक तत्त्व की ही प्रधानता ।

ता ‘प्रधानता’ का अर्थ क्या ? विकार, परिणाम अथवा विरत ? अथवा सब कुछ नीचे कुछ भी नहीं ? कह सकते हैं—तत्त्व का अर्थ यहाँ है ‘जल’ तत्त्व । जल के अतिरिक्त यहाँ और कोई तत्त्व प्रधानता से गिराजमान न था या ठीक । परन्तु क्या यही प्रसाद का कवि भी कहता है ? सुनिए—

“दूर दूर तक विस्तृत था हिम स्तब्ध उसी के हृदय समान,
नीरवता सी शिला चरण से टकराता फिस्ता परमान ।”

कहिए तो उसी ‘हिम’ का यह ‘दूर दूर विस्तार’ कहाँ या और कहाँ कौन टकराता था किसने ? कवि कहता है—

‘उसी तपस्वी से लग्ने, ये देवदारु दो चार खड़े,
हुए हिम पगल, जैसे पत्थर बनकर ठिठुरे रहे अडे ।’

अरे ! यह ‘अडे देवदारु’ यहाँ ‘हिमठिठुरे’ खड़े रहे । उसी पुरुष के सामने अथवा ‘प्रलय-प्रसाह’ में ? हाँ हाँ ‘बैठ शिला की शीतल छाँद’ भी तो यही है ! अच्छा तो इस ‘शीतल छाँद’ का अर्थ क्या ? और सच तो कहें हिमगिरि के ‘उत्तुङ्ग शिखर’ पर देवदारु हाँता भी है ? सुनिए कोई हिन्दी का नाटककार इस विषय में क्या कहता है । वह स्पष्ट लिखता है—

“गुप्त क्या कह एक पर्वत के देखने मात्र से तीनों शत्रु आँख के सामने
आ जाती हैं । एक पहाड़ को अद्भुत में से देखो तो गर्म देश के आम, इमली
आदि पेड़ गीचूट हैं । बीच में से देखो तो गर्म देश के जल, ग्रास, चील,

देवदारु आदि दिखाई देते हैं और बर्फ की हद के पास जाकर देखा तो भोज-
पत्र के सिवाय कुछ भी नहीं दिखाई देता । (रणधीर और प्रेम मोहिनी,
मिथेदन, १८७७ ई०, पृ० ७८)

साला भीनिवासदास की बात न रुचे तो कालिदास के कथन पर ध्यान
दे और देखें कि वास्तव में वस्तु-स्थिति क्या है । कहते हैं—

“भूर्जेषु मर्मरामृता कीचकध्वनिहेतवः ।

गङ्गाश्रीकरिणी मार्गे मरुतस्तु सिपेवरे ॥ ४-७१ ॥

वहाँ भोजपत्रों में मर्मर करता हुआ पहाड़ी बोंलों के छेदों में घुसकर
बोंलुरी सी बजाता हुआ और गङ्गा जी की पुरारों से ठंढा हुआ वायु रघु
की सेवा कर रहा था ।”

यह तो रही ‘भोजपत्र’ की बात । अब ‘देवदारु’ की भी सुन लीजिए ।

“तस्योत्पलनिघातेषु षण्ठरज्जुक्षतत्वचः ।

गजवर्म्म किरातेभ्यः शशमुदैवदारवः ॥ ४-७६ ॥

जब रघु ने वहाँ से अपनी सेना का पड़ाव हटा लिया तब वहाँ देवदारु की
ऊँची ऊँची शाखाओं पर हाथियों के गले की साँकलों से मनी हुई रेश्माओं
को देखकर ही जगली किरातों ने रघु के हाथियों की ऊँचाई का अनुमान
किया ॥ ४-७६ ॥”

कालिदास के रघुनन्द के इस वर्णन के साथ कुमारसम्भव के प्रथम सर्ग
के ९ और १४ श्लोक को देखें और यह मान लें कि हिमगिरि के उत्तुङ्ग
शिखर पर देवदारु नहीं होता और यदि ऊँचाई पर कोई वृक्ष होता भी है
तो वह भोजपत्र का ही, देवदारु का नहीं । परन्तु प्रसाद का का कवि यहाँ
नहीं रुका । उसने तो अपने प्रातिम ज्ञान से यह भी लिख दिया —

‘बँधी महावट म नीम थी सुखे में अब पड़ी रही,

उत्तर चला था वह बग्न प्रावन, ओर निकलने लगी मही ।”

पता नहीं किस ‘हिमगिरि’ क किस ‘महावट’ में किम मनु’ की कब
‘नाव बँधी थी’ कि प्रसादजी के कवि ने चढ़ाकर उसे ‘हिम गिरि के उत्तुङ्ग
शिखर पर’ जमा दिया । वहाँ तक देखने में आता है कि जो ‘हिम गिरि के
उत्तुङ्ग शिखर पर’ कोई ‘महावट’ न होगा । कारण वह शीत देश का वृक्ष

नहीं, उष्ण देश का जाता है। हाँ, इस 'महा-वट' में 'महा' का अर्थ कुछ और ही हा और यह किसी अपूर्व देश की बात हो तो उसकी हम नहीं कह सकते।

सम्भव है, आप साचते हों कि 'उत्तुङ्ग शिखर' का अर्थ ऊँचा मात्र है, पर नहीं, स्वयं कामायनी का कवि कहता है—

"किन्तु उसी ने ला टकराया इस उत्तर-गिरि के शिर से,
देव-सृष्टि का ध्वंस अचानक श्वास लगा लेने फिर से।"

अब आप ही कहें इस 'शिर से' का संकेत 'क्या है। उत्तुङ्ग शिखर' ही अथवा कुछ और ?

'महा-वट' की बाधा सामने आई नहीं कि चादी वाल उठा—शतपथ में भी तो वृक्ष' का उल्लेख है और पुराण में तो किसी प्रलय में किसी वट-वृक्ष का निर्देश करता है फिर 'प्रसाद' पर ही इतना प्रकोप कैसी ? प्रसाद तो आनन्दवादो ठहरे ! उन पर 'विवेक' की यह बौछार क्यों ? निवेदन है—भूल हुई। पर कृपया कहिए तो वही 'कामायनी' के इस कथन में क्या है ? आनन्द या विवेक ? भ्रष्टा या बुद्धि ? सुनिष्ट, प्रसाद का कवि कहता है—

"काला शासन-चक्र मृत्यु का कब तक चला न स्मरण रहा।

महा मत्स्य का एक चपेटा दीन पाठ का 'मरण रहा।"

किन्तु उसी ने ला टकराया इस उत्तर-गिरि के शिर से,

देव-सृष्टि का ध्वंस अचानक श्वास लगा लेने फिर से।"

कामायनी की इस कथा में 'चपेटा' का क्या महत्व है इसे सामने लाकर कुछ इस भाव पर भी ध्यान दीजिए। महाभारत का कहना है—

"हे महाराज ! उनके पश्चात् मनु ने उसके कहने के अनुसार सब जगत् की वस्तुमान के बीच इकट्ठा किये। फिर एक सुन्दर नाव में बैठकर घोर तरङ्गवाले समुद्र में तरने लगे। अनन्तर मनु ने उस मत्स्य का ध्यान किया। मनु के ध्यान करते ही वह मत्स्य एक सींग धारण करके मनु के पास पहुँचा... जब मनु ने उसके सींग में वह रस्ता ढूँधी, तब वह वेग से उस नाव का समुद्र में खींचने लगा।.....हे कुरुनन्दन ! इस प्रकार नाव का खींचते खींचते वह हिमाचल के सब से ऊँचे शिखर पर पहुँचा। वहाँ पहुँचकर उसने

बुझ हँसकर ऋषियों से कहा, आप लोग बहुत शीघ्र इस नाम को हिमानन्द के शिखर में घोष दीक्षिण, विलम्ब करना उचित नहीं है।”

चनपरा का यह अध्याय प्रसाद के कवि का आधार रहा है अथवा नहीं, इसे आप जानें। कहना तो यह है कि यहाँ मत्स्य की यह स्त्री कुछ निश्चिन्त सी लगती है और 'बुद्धि' की अपेक्षा 'भद्रा' पर ही अधिक ध्यान समित है। निन्दु प्रसाद जी का 'चपेरा' कुछ और भी शिल्पन हो गया है। अतएव ही उसमें 'नेता' नहीं 'नियति' का हाथ है। पर यह हाथ 'भद्रा' नहीं बुद्धि की आर हो हाथ बढ़ाना है। कह सकते हैं—भारत की न कटो, क्षतपथ की कटा। अच्छा तो क्षतपथ को ही लो और देखो कि उसका पथ क्या है। यह कहता है—

की आवश्यकता पड़ेगी और यह शीतलता ही आनन्द की जननी बनेगी ? 'शिला की शीतल छाँह' और सो भी 'हिमगिरि के उत्तुङ्ग शिखर पर' ? हाँ जी, विवेक का प्राण तो निकल ही गया, अब चाहे जिस श्रद्धा का पेट भरे !

'शिला की शीतल छाँह' में 'छाँह' और 'शीतल' दोनों ही भव्य हैं, दिव्य हैं और हैं सचमुच आनन्द के विधायक; परन्तु किसके लिए और कहाँ, कुछ इसका भी तो विचार होना चाहिए ! नहीं विचार बुद्धि का बालक है और उसके रहते आनन्द की प्राप्ति हो नहीं सकती ! उसको दूर करो और फिर श्रद्धा के बहाने खुल खेले । 'शिला की' कुछ न पूछो । इस 'शिला की छाँह' का अर्थ क्या होगा, इसे प्रकट रूप में अभिधा के आधार पर तो कोई कह नहीं सकता और न कोई चित्रकार इसे चित्र ही सकता है । हाँ, श्रद्धा के सहारे और लक्षणा के आधार पर चाहे जो मैदान मारे और अपने विवेक की अरथी निकाले ।

'देख रहा था प्रलय प्रवाह' में भी यही बात है । इस 'देख रहा था' से चित्त की किस वृत्ति का पता चलता है और सो भी किस रूप में ? स्मरण रहे, प्रसाद के कवि की नौका में मनु के अतिरिक्त कोई भी नहीं है और नहीं है किसी का कोई बीज भी । फिर भी उसकी 'कामायनी' की कुरा से घारी सुष्टि हो जाती है और स्वयं कामायनी भी श्रद्धा के रूप में न जाने कहाँ से और कब से 'गन्धर्वों के देश में ललित कला का ज्ञान' सीख रही थी और साथ ही कर रही थी 'घूमने का अभ्यास' भी । कोई कुछ भी कहता रहे हमारा विवेक और हमारा ज्ञान तो यही कहता है कि यह और कुछ नहीं, वास्तव में काशी में गंगाजी का बाढ़-दर्शन है और है यह वस्तुतः यहीं का 'घूमने का अभ्यास' तथा यहीं का 'गन्धर्वों का ललित कला का ज्ञान' भी । इन्ने अब यहाँ से उठाकर हिमालय के प्रदेश में पहुँचा देना सचमुच प्रसाद के कवि का ही काम है । नहीं तो कोई विवेकी कवि विवेक रहते ऐसा दिव्याचार कैसे कर सकता है और कैसे कर सकता है इतने पर भी ऐसा आनन्द का कोलाहल ? कलह तो हम इसे कह नहीं सकते । 'भीने नयनों से' को क्या कहें; तो भी इतना तो कहना ही होगा कि यदि प्रसाद का कवि सचमुच कवि होता, कर्त्ता नहीं, तो

हैं। नहीं तो हम प्रसाद के कवि के इस उद्गार को सर्वथा साधु समझते और 'शीतल उँह' की प्रशंसा भी जी खोलकर मन भर करते। 'कामायनी' में 'प्रज्ञाप्रसाद' कहाँ ? वहाँ तो सिरेसे बुद्धि का विरोध और 'श्रद्धा' का गुणगान है।

योग की प्रक्रिया से कामायनी का क्या सम्बन्ध है और किस प्रकार कामायनी प्रतिपादित करती है प्रत्यभिज्ञानवाद को, इसका प्रदर्शन तो 'प्रसाद का आनन्दवाद' में ही सम्यक् हो सकेगा ताँ भी सक्षेप में यहाँ इतना कह देना अर्थ होगा कि वस्तुतः कामायनी के अन्तिम दो सर्ग—रहस्य और आनन्द—इसी के श्रोतक हैं। विचार करने की बात है कि कामायनी का आरम्भ 'हिमगिरि के उचुङ्ग शिखर' से क्यों होता और क्यों उसका पर्य-वसान भी उही 'सानस' पर होता है। 'समरस', 'संवेदन' 'स्पन्दन' 'प्रकाश' प्रभृति शब्दों के द्वारा प्रसाद जी ने जो रहस्य दिखाया है उसका रहस्य यही है कि प्रसाद जी का कवि कुछ काश्मीरी शैव सिद्धान्त से परिचित और प्रत्यभिज्ञानवाद से कुछ अभिन्न है अन्यथा उनकी शड़ी से कोई लाभ नहीं। जो हो, कहना तो हमें यहाँ यह है कि प्रसादजी के कवि ने कामायनी की रचना में जो रूप पकड़ा है वह 'आनन्द' का नहीं, 'विवेक' का है। हाँ, यह कहा और शरह कहा जा सकता है कि प्रसाद के कवि ने कामायनी में यह कर दिखाया है जो आज तक किसी से न हो सका और सम्भवतः आगे भी नहीं हो सकेगा। किन्तु यह सकना है किस कोटि का ? क्या हमें आनन्द की प्राप्ति के लिए घोरियावर्षणना बौधकर कैलास-यात्रा करनी चाहिए और यहीं कामायनी-जैसी पोथी का अध्ययन कर उसका उपभागन करना चाहिए। कोई कुछ भी कहता रहे पर विवेक तो ढके की चोट पर प्रसाद के कवि से यही कहेगा—'मूल काटि तैं पड़न सींचा'। आप कह सकते हैं कि जब पल्लव में आनन्द का वास है तब मूल को क्यों सींचा जाय ? परन्तु आनन्द सुँह खोलकर बहेगा—बावरे ! कुछ अपनी भी सुधि है ? हम क्यों नहीं हैं वा हमें हिमगिरि के उचुङ्ग शिखर पर झूँढ़ रहे हो ? आँख खोला और देखा ता क्यों नहीं समरस का गिलाह है। सृष्टि में समरस का साक्षात्कार तो तभी होगा जब दृष्टि में भी हो। अरे जब दृष्टि में पायी बसी है तब सृष्टि में समर-

सता कहों ? भला कोई शब्दों को पकड़ कर रससिद्ध कवि बन सदा है जो प्रसाद भी के कवि को बाँधों उछाल रहे हो ? प्रसाद भी का कवि वस्तुतः कामायनी में रसकवि नहीं, और चाहे वो हो । उसमें जहाँ वाद नहीं वहाँ रस है पर जहाँ वाद है वहाँ वितडा, अल्प भी नहीं । तो भी वह 'कामायनी' तो है ही । 'कुटुक' न सही, नियति की बात ठहरो । फिर किसी को छाँड़ क्यों ? सच तो यह है कि स्वयं 'प्रसाद' भी की बाणी में 'कामायनी' की स्थिति यह है—

सप कहते हैं 'ग्योछो छोछो

छवि देखूँगा जीवन-धन का',

आवरण स्वयं धनते चाते

है मोद लग रही दर्शन की ।

१६—नागभाषा

संस्कृत के पठितों की तो नहीं कहते, पर भाषाभिमानीयों को 'नागभाषा' का पता लगाना होगा। बात यह है कि सन् १८७७ ईसवी के जून मास में प्रयाग की हिन्दी-बहिनी समा के अधिवेशन में भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने यह प्रयोग की थी—

‘यदि इसका विचार कीजिए कि यह देश भाषा (खड़ीबोली) कहाँ से आई है तो यह निश्चय होता है कि पश्चिम से आई है और पञ्जाबी वगैरह भाषाओं से बिगड़कर बनी है। पर उनकी भाँति किसी समय में नागभाषा रही हो तो आश्चर्य नहीं।’ (हिन्दी भाषा खड्गनिलास प्रब, १८८३ ई०, पृष्ठ २०)

कहने का तात्पर्य अत्यन्त सरल भाव से भारतेन्दु ने नागभाषा का उल्लेख कर दिया, पर जहाँ तक देखने में भाषा है, आज तक किसी भी भाषा-मनीषा ने उक्त नागभाषा का पता नहीं दिया और न खड़ी बोली को प्रकृति पर विचार करते समय उसका नाम ही लिया। कारण आलस्य के अतिरिक्त और कुछ समझ नहीं पड़ता, पर नहीं 'भूतभाषा' की भाँति नागभाषा की उल्लेखन भी सामान्य नहीं है। उसे तो 'वड्भाषा' में स्थान मिल गया है। भिखारीदास कहते हैं—

‘वज्रभाषा भाषा इति, कहे सुमति सज काय ।
मिलै संस्कृत पारस्यो पै अति प्रगट हु होय ॥
प्रब मागधी मिलै अमर, नाग यवन गालानि ।
सदर पारसी हु मिलै पट बिधि कहत नखानि ॥’

(कव्यनिषय, भाषालक्षण)

भिखारीदास ने कृपा कर इतना तो बता दिया कि खरब हमें किन-किन भाषाओं को ६ भाषाओं में गिनना चाहिए, पर कहीं 'उन्होंने यह बताने का कष्ट नहीं किया कि वास्तव में उक्त भाषाएँ हैं क्या। वज्र, मागधी और

पारसी में तो कोई झगड़ा नहीं, उनका देश स्पष्ट है। किन्तु अमर, नाग एवं यवन के लिए क्या किया जाय ! हाँ, देववाणी के संकेत पर 'अमर' को तो 'संस्कृत' का पर्याय ले सकते हैं और यवन को भी चाहें तो अरबी का द्योतक मान सकते हैं। सम्भव है, कुछ लोग उसे 'उर्दू' का वाचक समझते हों; कारण कि यह कहीं कहीं 'मुसलमानी' कही भी गई है और लल्लूबीलाल ने 'प्रेमसागर' की भूमिका में 'यामिनी' का उल्लेख भी किया है; परन्तु तनिक ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि वस्तुतः उर्दू कोई स्वतन्त्र-भाषा नहीं, वह तो 'दास' के उग्रान्त प्रभुत्व में आई और सरकार की कृपा से 'हिन्दुस्तानी' के नाम से चलनिकली। निदान मानना पड़ता है कि 'यवनभाषा' से तात्पर्य अरबी-फारसी से ही है। अब रही नागभाषा की बात, सो उसकी दोहमें सूदन का यह कथन लीजिए—

“साम यजुर रिग निगम अथर्वन धर्म पर्वजल ।
मीमांसा वेदांत न्याय साहित्य तर्क भल ॥
विष्णु वायु शिव अभिन गण्ड नारद शक्तिरञ्जक ।
मच्छ षष्ठ चाराह पद्य हरनच्छक तच्छक ॥
पुनि स्कंद मारकंडे भविष्य ब्रह्मवर्त ब्रह्मंडवर ।
भागवत मेघ मधु रघु कुँवर पुनि किरात नौपथ अवर ॥४७॥
छंद कौस व्याकर्न कर्म चोतिष निरुक्ति रथ ।
मंत्र योग धनु ज्ञान वैद्य सोदय मनसी अथ ॥
सामुद्रिक पुनि कोक सर्पवानी अथ भारण ।
नाटक भोसादेस यमनवानी ग्रन्थारथ ॥

ललितकै लघर्म सु अनोत अति, सब विद्यनु चलनौ रदिय ।

पुर इन्द्र छादि ब्रजवास कौं ब्रजवासिनु के कर चदिय ॥४८॥

(सुज्ञानचरित पष्ठ जग, द्वितीय अंक, ना. प्र० समा. ५१०)

यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि सूदन ने इस सूट के माल में संस्कृत के तो ग्रन्थों का नाम दिया है, पर किसी अन्य भाषा के ग्रन्थ का उल्लेख

* 'यामिनी-भाषा छोड़, दिल्ली आगरे की खड़ी बोली में कह, नाम 'प्रेमसागर' घरा ।”

नहीं किया है। हाँ, यदि नाम लिया है तो-सर्पवानी, देशभाषा और यमन-
वानी का। 'यमनवानी' का अर्थ अरबी पारसी के अतिरक्त और हो ही
क्या सकता है ? उर्दू तो अभी बन्नी भर थी। हाँ, उसका जन्म स० १८००
के लगभग कभी उर्दू-ये-मोअल्ला अथवा दिल्ली के लाल किला में हुआ।
तब भला जाटों को छूट में उर्दू के ग्रन्थ कहाँ मिलते ? रही देश-भाषा की
भात, सो प्रकट ही है कि दिल्ली उस समय ब्रजभाषा की रचना से पटी पड़ी
थी और सभी उसका सरकार करते थे। अभी हातिम में इतना बल नहीं आया
था कि उसे 'मौकूफ' कर देते। स्मरण रहे यह घटना है—

‘गलत पुरान सत बरष दस मधु रिनु माघव मास।

सूरज हित मनसर कै गहो दिली पे गास” ॥ २ ॥

(यही, प्रथम अंक)

संवत् १८१० की और हातिम का 'दीवानजादा' है संवत् १८१२ का। तो
भी यदि उर्दू की गणना 'यमनवानी' में कर ली जाय तो कोई आपत्ति नहीं,
इसलिए धस्तुतः उर्दू की गणना आगे चलकर यमनवानी में ही की गई है
और वह सभी प्रकार से मानी भी गई है 'उर्दू'* अर्थात् मुगल दरबार
(लाल किला) की भाषा। परन्तु अभी उसमें कोई ग्रन्थ कहाँ बना या जा
छूट में हाथ लगाता ? निदान यमनवानी का अर्थ अरबी पारसी
ही साधु है।

जो हो, हमें तो विचार करना है नागभाषा अथवा सर्पवानी पर, सो
प्रत्यक्ष है कि वह न तो 'देशभाषा' है और न 'यमनवानी', कारण कि यदन
ने स्पष्ट ही इनका उल्लेख स्वतन्त्र रूप से मिलाग अलग कर दिया है। अतः
उर्दू 'नागभाषा' वा 'सर्पवानी' हो नहीं सकती। किसी भी दृष्टि से देखें,
वह देशभाषा अथवा यवन भाषा से दूर कहीं सर्पभाषा से मिल नहीं सकती।
नहीं, यदन की इस 'सर्पवानी' को संस्कृत भी नहीं मान सकते। कारण कि
संस्कृत के भौति भौति के ग्रन्थों की तो पूरी तालिका सी दे दी गई है और
ग्रन्थारम्भ में मवि ने लिखा भी है—

* देखिये 'उर्दू का रहस्य', प्रकाशक ना० प्र० सभा काशी। विशेषतः
'उर्दू का उद्गम' शीर्षक लेख।

‘उसनाईस षट्तीस बहुरि वाल्मीकि व्यास मुनि ।

पवनपूत विधिपूत एत सनकादि बहुरि गुनि ॥

राकर अरु अयदेव दडि जत्रट मम्मट नर ।

बैयट भार्गव निदित श्रीधररु कालिदास वर ॥

यह ओपदेर श्रीहर्ष कहि, माघ महोदधि जानि चित ।

सुर नर मुनि सुर शब्द कवि, प्रनति करतु सुदन सहिन ॥२॥’

अच्छ, इसी ‘सुर शब्द’ की पुस्तकों की तालिका लट के ग्रन्थों में प्राप्त है, कुछ किसी अन्य ‘बानी’ की नहीं ।

सुदन की ‘सर्पबानी’ न तो ‘सुरबानी’ है, न ‘वमनबानी’ और नहीं है ‘नरबानी’ अथवा देशभाषा । तो फिर यस्तुत यह है क्या ? सुदन सहज भाव से कह जाते हैं ‘सर्पबानी’ । आप भी उनके सुर में सुर मिलाकर कह सकते हैं कि वास्तव में दास’ की ‘नागभाषा’ सुदन की ‘सर्पबानी’ ही है । हो, पर इससे सधा क्या ? यह तो पहेली की पहेली ही बनी रही ।

अच्छा तो इस प्रश्न पर अब कुछ दूसरी ओर से भी विचार करना चाहिए और देखना यह चाहिए कि इसका कुछ भेद मिलता है या नहीं । लीजिए ‘वोहफवृत्तिन्द’ के लेखक मीरजा खाँ आपकी मदद के लिए तैयार हैं । फारसी में कहते हैं—

दोयम प्राकृत य मदद मोलुरु व यज्ञरा व अकाबिर बेस्तर बदी ज्ञान गोयन्द य ओ ज्ञान आलम सिफलो अस्त यानी आपन ज्ञेय ज्ञानी अस्त य ओरा पातालबानी गायद व नागबानी नीज्ञ नामन्द यानी ज्ञान बहल अस्फुल्लसापिलीन य मारात कि जमीनियान सिफलियानन्द य ओ सुरकक अस्त अज्ञ ससृत कि ताबिक मज्ञकूर शुद व मात्वा कि बाद अज इ मज्ञकूर शयद ।’

(ए ग्रामर आव् दी प्रजमात्वा, ख० ज़िवाउद्दीन, बिस्वमारती दुकशाय, कलकत्ता, सन् १९३५ ई० पृ० ५३ ५४) ।

मीरजा खाँ के कथन का सीधी भाषा में अर्थ यह है कि ‘दूसरी भाषा प्राकृत है । इसका प्रयोग प्रायः राजा मन्त्री एव सामन्तों की प्रशंसा में होता है और यह पाताल लोक की वाणी है, या इस लोक के नीचे है । लग

इसको पातालभाषा और नागभाषा कहते हैं । इसका तात्पर्य यह है कि यह उन नीच प्राणियों की भाषा है जो नीचे के लोक में रहते हैं । यह भाषा उद्धृत और भाषा के मेल से बनी है, संस्कृत का वर्णन तो पहले हा चुका है और भाषा का वर्णन इसके उपरान्त होगा ।"

अस्तु, मीरसा खों के इस कथन से इतना तो स्पष्ट हो गया कि 'प्राकृत' का ही दूसरा नाम 'नागभाषा' है । यदि संस्कृत देवभाषा है और भाषा (ग्रन्थ) लोकभाषा है तो प्राकृत पातालभाषा है । ठीक, परन्तु यहाँ एक और ही अद्भुत उठ खड़ी होती और ओख दिलाकर धूरकर कहती है—कुछ पता है ? 'सूर्य प्रकाश' में क्या कहा गया है ?

विजैरामोक्त कविया करणीदान का 'सूर्य प्रकाश' अभी अधूरा ही सामने है । परन्तु उसके आधार पर षड्भाषाओं का जो परिचय दिया गया है उसमें विचित्र बात यह आ गई है कि नागभाषा के साथ ही साथ प्राकृत भाषा की भी स्वतन्त्र गणना की गई है । करणीदान की दृष्टि में षड्भाषा में १ संस्कृत, २ नागभाषा, ३ अरब्रंश, ४ मागधी, ५ शौरसेनी और ६ प्राकृत की गणना है । इनमें से संस्कृत, अपभ्रंश, मागधी तथा शौरसेनी के विषय में तो कुछ कहना ही नहीं है । उनका संकेत बहुत कुछ स्पष्ट है । रही 'नागभाषा' और 'प्राकृत' की चर्चा । से इस प्रसंग में जान लेने की बात यह है कि कविया करणीदान प्राकृत के भीतर ब्रज, मारवाड़ी, पञ्जाबी, मराठी, छोट्टी और सिन्धी आदि की गणना करते हैं, जिसका आशय यह निकला कि 'सूर्य-प्रकाश' में 'प्राकृत' का अर्थ है प्राकृतजन की देशभाषा । कविया करणीदान ने 'प्राकृत' का अर्थ लिया है प्रचलित बोलचाल या व्यवहार की भाषा, इसी से उन्होंने उक्त प्राकृत का कोई प्रमाण नहीं दिया है । प्राकृत का यह

* सूर्यप्रकाश का कुठ अंश ए० मु० बंगाल से प्रकाशित हुआ है जिसका सम्पादन जाधपुर के पंडित रामकरण विद्यारत्न ने किया है । इसमें मूल के अतिरिक्त भूमिकादि कुछ भी नहीं है । ग्रन्थ का रचनाकाल सम्भ्रत. सन् १७३० के लगभग है ।

† देखिए 'सेलेक्शंस फ्रॉम हिन्दी लिटरेचर' बुक. १ कंजो गोवारास-कुत्र, कलकत्ता यूनिवर्सिटी, पृष्ठ ५६ । सन् १९२१ ई० ।

संकेत निराला नहीं कहा जा सकता, हौं रुढ़ नहीं है, अपितु अपने मौलिक अर्थ में है। अस्तु इस 'प्राकृत' का नागभाषा कि वा रुढ़ 'प्राकृत' से कोई विरोध नहीं। सच पूछिए तो कविया करणीदान ने संस्कृत नागभाषा और अपभ्रंश में संस्कृत, प्राकृत और अपभ्रंश के क्रम को ही निभाया है और प्राकृत का प्रयोग देशभाषा के लिए ही कर दिया है। अतः उनके प्राकृत प्रयोग में कोई विरोध बाधा नहीं है।

किन्तु प्राकृत को नागभाषा का सर्वत्र पर्याय ही माना गया हो यह बात ही नहीं है। अभी उस दिन कम्पनी सरकार की ओर से पूर्वी भारत का का विवरण लिखा गया था उसमें नागभाषा को प्राकृत से कुछ अलग कर दिखाया गया है। एम० मार्गिन की 'इंस्ट्रुमेंट्स' की दूसरी जिल्द में पृष्ठ ४३० में इस सम्बन्ध में जो लिखा गया है उसका भाव यह है कि प्राकृत टीका के रचण को भाषा थी तो सर्पभाषा वाताल्लोक की भाषा। इसके आगे जो बात कही गई है वह और भी विचारणीय है। उस साक्ष को इसी सर्पभाषा में एक विंगल की पोथी भी मिली, जिसमें छन्द शास्त्र का विचार या और जिस पर देव भाषा संस्कृत में टीका लिखी हुई थी। इस सर्पभाषा के सम्बन्ध में यह भी अनुमान लगाया है कि यह संस्कृत की एक कक्षा प्राप्त होती है। जो हो, इस प्रदन से इतना तो स्पष्ट हो है कि यह सर्पभाषा विंगल की भाषा है और कविता के लिए पढ़ी भी जाती थी।

उपर कहा जाता है कि

"छन्दशास्त्रस्य प्रथम प्रणेता विङ्गलचार्यः । स विङ्गलनाग विङ्गलमुनि
रिति नामद्वयेनापि प्रसिद्धः । पतञ्जलेनामान्तरं विङ्गलाचार्य इत्यपि जनश्रुतिः ।
सप्र प्राकृतछन्दोमये मङ्गलचरणश्लोके विङ्गलनागेतिनाम गृहीतं यथा—

ओ विरिरमच्छाभरणार पत्ता विविहमह देल ।

पदम माउतरण्डा नाओ ओ विङ्गल कम्मई ॥

प्राकृतभाषासम्बन्धीकावहापो य विङ्गलनाग विङ्गलनागसमुत्तरस्य
छन्द शास्त्रस्य प्रथम विविधविमलमण्डा देव्यै पारम्प्राप्तः, स कवटीरुष्य अत्र
प्रथमछन्दपादानांछन्द शास्त्रस्य प्रथमप्रणेता विङ्गलनाग एव कथ्येति
कथ्यते । (छन्दःप्रबन्धः, पृ० सु० मङ्गल, सन् १८७६ ई०, भूमिका पृष्ठ १)

श्री विश्वनाथ शास्त्री ने विंगलनाय के बारे में जो कुछ कहा है उसको ध्यान में रखकर कबिया करणीदान के इस मत पर विचार कीजिये कि नागभाषा के प्रमाण नागपिंगल वा पिंगल नाग हैं। सब तो यह है कि पिंगलाचार्य का नाम प्राकृत एवं छन्दःशास्त्र से कुछ ऐसा जुट गया है कि उनको अलग-अलग, बिलगाकर देखना अत्यन्त कठिन है। निदान, पिंगल नाग के कारण यदि प्राकृत भाषा का नागभाषा कह दिया गया तो कोई आश्चर्य नहीं। रही लका और रावण की बात। ता रावण वा लंकेश्वर का प्राकृत से कुछ सम्बन्ध माना ही जाता है। प्राकृत का यह प्रसंग इतना महत्वपूर्ण है कि वह यहाँ सरलता से नहीं उठाया जा सकता, फिर भी संकेत के रूप में इतना कहा जा सकता है कि लका पालि का घर-वा रहा है और प्राकृतों का उदय पालि के उपरान्त ही माना जाता है। प्राकृतों के विकास में नाग-शासन का कितना हाथ रहा है यह भी एक इतन्त्र विचारणीय विषय है। हाँ भी, अभी इतना तो कहा ही जा सकता है कि वस्तुतः नागभाषा प्राकृत का पर्याय है और प्राकृत के लिए ही यत्र तत्र उसका प्रयोग हुआ है, और यदि कहना ही चाहें तो यत्र तत्र क्या सर्वत्र भी कह सकते हैं। सर्वत्र कहने में जो भाषा उपस्थित होती है वह तभी तक बनी रहती है जब तक हम नाग भाषा को प्राकृत का ठीक पर्याय मानते रहते हैं, किन्तु जहाँ हमने उसको प्राकृत का एक भेद कहा वहीं सारी बाधा दूर हो गई और प्राकृत तथा नागभाषा का निरोध जाता रहा।

किरंगियों ने जो हिन्दुस्तानी कोष रचे हैं उनमें से कुछ में तो नागभाषा का उल्लेख पाया जाता है पर आधुनिक कोषों में उसका अभाव सा है। फोर्बेस और फैलन के हिन्दुस्तानी कोषों में नागभाषा को एक प्रकार की प्राकृत ही लिखा गया है, जिससे सिद्ध होता है कि भारत-हिन्दु काल तक नागभाषा का प्रयोग चालू था और इसी से भारत-हिन्दु ने प्राकृत के स्थान पर उसका प्रयोग किया भी है। भारत-हिन्दु ब्रजभाषा और पंजाबी की प्रकृति नागभाषा मानना ठीक समझते हैं। जब प्रश्न उठता है कि अग्रभ्रंश की स्थिति क्या होगी। इसके उत्तर में अभी इतना ही कहा जा सकता है कि नमि साधु के समय में 'प्राकृतमेवापभ्रंशः' की धारणा हा जुरी थी और पारे धीरे

संस्कृत-प्राकृत के साथ 'भाषा' अथवा देशभाषा की गणना हो चली थी। फलतः हम देखते हैं कि पृथ्वीचन्द्रचरित्रा में संस्कृत तथा प्राकृत का तो ७२ कलाओं में उल्लेख है, पर अपभ्रंश का वहाँ नहीं। और यदि किसी अन्य भाषा का है भी तो वह 'देशभाषा' का ही है। इसपर गोस्वामी तुलसीदास भी 'मानस' में 'जे प्राकृत कयि परम सयाने' के साथ 'भाषा जे हरि-चरित बलाने' की हो तुफ भिदाते हैं, कुछ अपभ्रंश की नहीं। तो क्या देश-भाषाओं के विकास-काल में अपभ्रंश की कोई सतत सत्ता ही नहीं रह गई थी और उसकी गणना भी 'प्राकृत' के भीतर ही हो गई थी? नमि साधु का उत्तर स्पष्ट 'हाँ' नहीं है। कारण कि उन्होंने ही तो स्पष्ट लिखा है—

‘स्तस्य च लक्षण लोकादेव सम्यगप्रसेयम्।’

अब यदि यही बात है तो अपभ्रंश को देशभाषा के साथ क्यों न लें और क्यों न कीर्तिलता के

“सककय बाणी बहुत न भावई,
पाउँअ रस को मम्म न पावई।
देखिल बखना सय जन मिट्ठा,
तैं तैसिन जपओ अवदछ ॥”

पर खुलकर विचार करें :

अच्छा कुछ भी हो, पर इतना तो प्रकट ही हो गया कि वास्तव में 'प्राकृत' का ही नागभाषा कहते हैं, संस्कृत वा देशभाषा (अपभ्रंश ?) को नहीं। अब यह पंडितों का काम रहा कि वे इस तथ्य की शोष में रहें कि प्राकृत के लिए नागभाषा का व्यवहार कब और क्यों हुआ। 'नाग' को 'मुर'-'नर' का साथी समझकर दोनों लोकों का लेला लगा लेना एक बात है और नाग का रहस्य खोलना उससे सर्वथा भिन्न दूसरी बात। 'नागरी' के अभिमानियों को अब नागभाषा की कुदली पर ध्यान देना होगा अन्यथा उसका इतिहास अधूरा रह जायगा। हाँ, अधूरा ही।

† देखिए 'प्राचीन गुर्जरकाव्यसंग्रह' पृष्ठ ९९; गा० ओ० सेरीज़ (नं० १३) में प्रकाशित।

१७-देशी सिक्कों पर नागरी

देशमें जब राजभाषा और राजलिपि का प्रभु छिड़ गया है तब यह भी देख लेना अनिवार्य हो गया है कि देशी नरेशों ने नागरी के प्रति अपने सिक्कों पर क्या व्यवहार किया है। सो प्रथम ही यह कह देना उचित प्रतीत होता है कि वास्तवमें यह इस जनका विषय नहीं और न इस समय इतना अनवश्यक ही है कि इसका पूरा-पूरा अध्ययन कर इसकी मीमांसामें लगे। परन्तु जब दिखाई यह देता है कि किसी जानकार का ध्यान ही इधर नहीं जाता तब थोड़ा अपनी ओरसे ही इस विषयमें लिख देना कोई पाप नहीं। निदान बताया जाता है कि देशी नरेशों ने जब तब अपने सिक्का पर जो नागरी को स्थान दिया है वह कुछ कम महत्त्वका नहीं। क्या हिन्दू, क्या मुसलमान, क्या गौड़, क्या द्रविड़ सभी राज्योंमें नागरीको कुछ न कुछ, कहीं न कहीं स्थान अवश्य मिला है। हमारे पास पूरी सामग्री नहीं। फिर भी जो प्रस्तुत है उसके आधार पर यह जताया जाता है कि मैसूर के द्रविड़ राज्य से लेकर जायरा के मुसलमानी राज्य तक नागरीका व्यवहार पाया जाता है। सर्व प्रथम मैसूर राज्यको ही ले लीजिए क्योंकि वही हमारा प्रमुख देशी राज्य है। कश्मीर का विस्तार अधिक है, पर घनजन उतना नहीं जितना मैसूर का। रहा हैदराबाद का उस्मानी राज्य, जो उसका देशी राज्य मानना ही भूल है। उसके शासक कभी अपने आपको हिन्दुस्तानी नहीं कह सकते। निदान कहना पड़ता है कि मैसूरके देशी राज्यमें नागरीको स्थान मिला है। हैदरअली और टीपू सुलतान के कट्टर शासनके पहले के सिक्कोंपर नागरी को जो स्थान मिला उसकी चर्चा व्यर्थ सी जान पड़ती है अतएव संक्षेपमें बताया यह जाता है कि मुसलमानी पजे से मुक्त होने और कुछ-कुछ सार्वजनिकता की साध लेने पर मैसूरके ओरिजिनल राज (सन १७९९-१८९८) ने अपने सिक्के पर नागरी को स्थान दिया और अपना नाम इसीमें अंकित कराया, ऐसा क्यों किया, इसका एकमात्र कारण यही प्रतीत होता है कि उनकी दृष्टि

‘जी’ जयपुर को अवश्य ही समय-के साथ चलना था, और अपनी मुगलों-
 ध्यान को छोड़ कर कुछ प्रजा की कानि पर भी ध्यान देना था । हो सकता
 है, उसका मिरजा और ‘सवाई’ का अभिमान हो, और वही उसको ‘नागरी’
 से रोकता हो । ता निवेदन है कि देखो ! प्यारे ! भाव भी ऐसी नहीं है ।
 कहीं का कोई ‘मिरजा’ और ‘सवाई’ नागरी में अपना ठिका चला रहा है
 और उसपर दला रहा है “भी खेंगारजी सवाई बहादुर महाराजधिराज मिरजा-
 महाराज” । कीजियेगा क्या ! कण्ठमुज के शासकों ने ‘मिरजा’ और ‘सवाई’
 की ध्यान को भी ले लिया और ‘नागरी’ का उपयोग कर प्रजा का मान भी
 रत लिया, पर आप तो बस ‘पराये पानि पर’ बाज ही बने रहें और अपने पक्ष
 का ही शिकार करते रहें ।

हाँ, गवालियर के शासकों में भी अभिमान की मात्रा न्यून नहीं । कभी
 पूछे और अ-धे शाहआलम की ओर से उनको उपाधि मिल गयी थी
 ‘आलीबाद बहादुर’ की, इसमें सन्देह नहीं कि यही उस समय की सबसे
 बड़ी उपाधि थी और मिली भी थी बड़े उपकार के उल्लेखमें ही । परन्तु
 जब दाता ही नहीं रहा तब इसका महत्त्व क्या ! किन्तु ता भी इस उपाधि
 का अभिमान की शिन्धे बंध इसका द्वागत करता है । और इसको नागरी में
 ढाल कर मानो इसको भी नागरी बनाना चाहता है । देखिये, उसका ठप्पा
 है—‘भीमाधरान सिन्धे आलीबा बहादुर । शासक काई मा बने पर वह कभी
 सिन्धे आलीबा बहादुर’ को भूल नहीं सकता । मुगल प्रताप ही कुछ देता था
 कि हिन्दू सिक्कों पर अपनी छाप छोड़ गया ।

किन्तु कहीं आप वह न समझ लें कि देशके सभी रजराडे मुगलभक्त हो
 गये थे और मुगल उपाधि पर ही लट्टू थे । नहीं । सिक्का के अप्पपन से
 पता चलता है कि उनमें ईश भक्ति का अभाव नहीं । बूंदी के हाड़ावंश की
 वीरता किससे छिपी है जो उसके हाड़का बखान किया जाय । देखिये उसी
 की वीरव्रती छाप है ‘रंगेशभक्त बुदोश राम सिंह’ । १९२३ भवत् का यह
 ‘रंगेशभक्त’, अपने रंग का बैठा रहा, इसे इतिहास जाने, पर रंगेशभक्ति
 का इसे अभिमान रहा, इसे आप भी जान गये । और यदि भक्ति का रंग
 कुछ और भी देखना हो तो जयनगर (गवालिर) के महाराज जयसिंह का

सिखा उठा लीहिये । उसपर आपका एक आरू ता दिखाई देगा—‘श्री राघव परताप पवन पुत्र चल पाये के । ता दूसरी ओर इसी भाषा और इसी लिपि में—‘यह सिक पर छाप महापद्म भयशिंह का’ का दर्शन होगा । भाषा में दोष देखने अथवा शुद्धाशुद्ध पर विचार करने का यह युग नहीं । भाषा और भेष जैसे जैसे बने रहे, यही बहुत है ।

भक्ति का भाव उमड़ा ता ‘जुनागढ़ के ‘दीवान’ को ‘श्री हाटकेश्वरय नम और श्री रत्नायना नम’ की सूची पर ‘तु यहाँ के नवाब का यह न रुचा । पलता यहाँ के सिकाँ पर कुछ ऐसी छाप न लगी, पर हवसे इतना तो हुआ कि यहाँ के सिके पर नागरी में ‘जीदीवान’ आ गया और उसपर दर्शन हो गया ‘श्रीसरठ सरकार’ का । ‘सरठ’ भिन्न ‘शौराष्ट्र का यातक है, इसे भी न भूलें और देखें यह कि यहाँ का नवाबी देशी राज्य अपने अतीत का अभिमानी है या नहीं ।

जुनागढ़ की भौति हा ‘आवरा’ भी मुसलमानी राज्य है । किन्तु यहाँ भी हम देखते हैं कि नागरी का अभान नहीं । यहाँ के पैसे पर आप को लिखा मिलेगा नागरा में “सरकार जागरा । इस प्रकार इतना तो स्पष्ट हो गया कि इस्लाम का नागरी से कोई परोप नहीं और मुगलों के अतिरिक्त कहीं उसका ऐसा बहिष्कार नहीं । हैदराबाद की मुगली नीति के जानकार उसी नागरी उपजा की मलीभौति समझ सकते हैं । यहाँ उसका कोई प्रसंग नहीं । यह भी आपसि है तो तूतानी हो !

हाँ कुछ मनचले इन्दौर का भी पता हो जाना चाहिये । कारण यह कि यह सदा से कुछ निराला करतब दिखाता रहा है । सो यहाँ आन को देववाणीका साक्षात्कार होगा । देखिये न यहाँ के रुपये पर क्या छपा है । यही न—

‘श्री इन्द्रप्रस्थस्थितो राजा चक्रवर्ती महले
तत्प्रसादात्कृता मुद्रा लोकेस्मिन्वै विराजते ।’

स्मरण रहे यह शक सवत् १७२८ (ई० सन् १८०६) की बात है । यद्यत्त राव होकर अभी दिल्लीसर के प्रसाद से ही सिका ढाल रहे हैं और संस्कृतका उपयोग कर उसके प्रसाद का घटाना इष्ट नहीं समझते । उनकी

दृष्टि में इससे उसका प्रसाद बढ़ेगा ही। कारण कि मुगल बादशाहों ने संस्कृत का सदा सत्कार किया है और कभी उसके विनाश का भाव नहीं दिखाया। अस्तु यह सिद्धा दृष्टि से बड़े ही महत्त्व का है और आज से १४० वर्ष पहले की भावना को व्यक्त करता है।

और एकरी बात और रह गई—बड़े महत्त्व की बात। रसवाढ़ों में 'उदयपुर' की आज कुछ और ही रही है। उसके चिह्न में भी यही बात है। 'मुगल' से उसकी ठनी तो ठनी ही रही, पर अंगरेज से ऐसा कुछ मेल हुआ कि उसका हृदय पिघल गया और उसने अपनी मुद्रापर दोस्तिलधन का विधान किया। उसके रूपरे पर एक ओर 'चित्रकूट' एवं 'उदयपुर' के प्रति हृदय में, हमारे हृदय में जो भाव है वह कागद पर नहीं उतर सकता। 'रामराज्य', 'जौहर' और 'राजपूत' दर्प' को आज कितनी आवश्यकता है, कौन नहीं जानता? परन्तु आज की जो परिस्थिति है वह बहुत कुछ इस 'दोस्तिलधन' में बसी है। बोलती नहीं पर बोलना चाहती है। अवश्य सुनिये। कहिये, क्या सुना? यही न कि इस स्वाधीनता के युग में भी 'लदन' से मित्रता रखने की आवश्यकता है। हम कह नहीं सकते, पर कहना अवश्य चाहते हैं कि जैसे-जैसे गिरी से गिरी दशा में भी 'चित्रकूट' हमारे जीवन का सहारा और उदयपुर हमारे प्रसाद का अङ्ग रहा है। तो कोई कारण नहीं कि इस अवसर पर भी उससे जीवन और दर्प की कुछ प्रेरणा न मिले। जो हो अभी 'दोस्तिलधन' के साथ ही इस छेद को भी चलिता रखते हैं। फिर कभी उचित अवसर हाथ लगने पर इसकी मीमांसा भी पूरी हो लेगी।

१८—जनपद की भाषा

किसी जनपद की भाषा उसके जीवन की जीम होती है। जीम के बिना प्राणी गूँगा है तो भाषा के बिना समाज। हम किसी व्यक्ति के सकेतों से उसकी भूख मिटा सकते हैं पर किसी समाज के जीवन को उसकी भाषा के बिना उगा नहीं सकते। पर सब कुछ होते हुए भी ध्यान देने की बात यह है कि किसी भी जनपद की वाणी केवल उसकी घरेलू बोली ही नहीं है अपितु वह भाषा भी है जिसमें वह अमृत रहने की लालसा से अपना हृदय खोलता और अपने अतीत को घरोदर के रूप में रख जाता है। तत्पर्य यह कि हमारी रोटी पानी की कामकाजी भाषा ही हमारी भाषा नहीं है अपितु वह शिष्ट भाषा भी हमारी ही भाषा है जो हमारे में बनी बड़ी, पनपी और फली झूली तथा घर घर फैली है। हम अपनी बोली को बोलते और उसका उपयोग करते हैं अपनी क्षुधा बुझाने के लिए कुछ अपने जीवन का समुचित प्रफुल्ल करने के लिए नहीं। जीवन की सच्ची प्रफुल्लता अरुणों में खिल जाने में है जो तभी सम्भव है जब उसकी परिधि उसकी क्षितिज को छूती और उसक अन्तरिक्ष को कभी भी सीमित न करती हा, प्रत्युत उसक प्राण को मुक्त आकाश में विचरण करने देती हा और दृष्टि की वृद्धि के साथ ही साथ स्वयं भी बढ़ती जाती हो और अपने क्षत्र के भीतर अपनी शक्ति का भरपूर प्रसार करती है। कहने का सारांश यह है कि जैसे व्यक्ति भाषा के द्वारा परिवार, परिवार कुटुम्ब, कुटुम्ब पड़ोस, पड़ोस ग्राम, ग्राम विषय और विषय जनपद का रूप धारण कर उत्तरात्तर बढ़ता जाता है और अग्रगण्यः देश तथा राष्ट्र का रूप धारण कर लेता है और फिर उसक लाम दानि, यश अपयश एवं जीवन-मरण का अरुण प्रदत्त समक्षता है वैसे ही जनभाषा की भी स्थिति है। जनभाषा भी अपने जनपद के साथ लगी रहती है और उसकी उत्पत्ति में साथ अपनी उत्पत्ति चाहती है। परन्तु एक व्यक्ति दूसरे को जैसे अपना अग्रभा बना लेता है और एक ग्राम जैसे अपने का दूसरे का पुरवा

समझ लेना है और उसकी उन्नति में अपनी उन्नति का भी योग पाता है वैसे ही एक वाणी भी दूसरी वाणी को अपना मुख बना लेती है और उसकी उन्नति से अपनी उन्नति समझती है। निदान माना जाता है कि किसी भी जनपद की ठेठ भाषा वही भाषा नहीं है जो उसके घरों में रोटी पानी वा लेन-देन के लिए बोली जाती है, अपितु वह भी है जिसमें उसका अतीत सुरक्षित रहता और उसके सघातीय समय-समय पर अपनी व्यवस्था देते तथा पंच में अपना हृदय खोलते हैं। सारांश यह है कि उसकी ठेठ घरेलू भाषा भी उसी की भाषा है और उसकी साधु संस्कृति-भाषा भी उसी की भाषा है। निदान दोनों के परस्पर व्यवहार और आव-भगत, लेन-देन, आदि में ही किसी लोक वा राष्ट्र का कल्याण चसता है, कुछ चीन सम्राट वा लांग-डॉट में नहीं। सघर्ष विनाश और सम्र्क विलास का शोचक है।

प्रायः देखने में आता है कि आज जनपदों को लेकर मनमानी दौड़ लगायी जा रही है और सभी अरने आप को कुछ न कुछ कर दिखाना चाहते हैं। भाषा अच्छा पर लक्ष्य राष्ट्र है। सच पूछिये तो हमारा सच्चा विकास तभी हो सकता है जब वह पूरे पुनः के साथ हो और पुनः का भी वास्तविक उत्कर्ष तभी समझ है जब वह प्रत्येक अंग के साथ हो। ऐसी स्थिति में प्रत्येक जन तथा जनपद को यह स्मरण रखना होगा कि उसकी निज वाणी का विकास उसके निज रूप में ही होगा, आगे बढ़ने पर तो उसे दूसरे जनपद की वाणी का सामना करना होगा जिसे अपनी निज वाणी का कुछ कम आग्रह न होगा। फिर पूरे समाज अथवा समूची जाति का व्यापार कैसे होगा और कैसे होगा उस जाति का उद्धार जो छोटी छोटी बोलियों में बँटी और मनमाना व्यापार करती है? कलतः निश्चय हो सबको उस वाणी को अपनाना ही होगा जो पहले से उसकी बनी आ रही है और सदा से इस अवसर पर अपना धर्म निभाहती रही है।

भाषा के क्षेत्र में एक चड़ी मूल यह की जाती रही कि लोग या तो राष्ट्र-भाषा को ही महत्त्व दे रहे हैं वा मातृ भाषा का ही। परन्तु सच पूछिए तो किसी भी राष्ट्र का अम्युदय और मंगल उसी भाषा के द्वारा होगा जिसमें उसके प्राण खिले हों और उसकी आत्मा बसी हो और जिसमें उसके सभी

अगों का योग होम भरा हो । ऐसा कहने का कारण यह है कि उसके द्वारा एक ओर सदा जन वाणी राष्ट्र-वाणी को अपना आदर्श बनाती है वहीं राष्ट्र-वाणी भी उसका स्तम्भ करती और उसको अपने योग से समर्थ बनाती है । वस्तुतः जन भाषा और शिष्ट भाषा का आदान-प्रदान ही राष्ट्र का मंगल सोपान है जिसके द्वारा श्रेय की पराकाष्ठा प्राप्त होती है और जहाँ से जन जन को अटूट जोनन प्राप्त होता है । आशय संक्षेपमें यही है कि जन जन को अपनी शक्ति, पहुँच और प्रतिष्ठा तथा पद के अनुकूल अपने अपने धर्म का पालन कर अपनी 'भाषा' को पुष्ट करना चाहिए और किसी भाषा का बिक्राव ऐसा न होना चाहिए कि उसके प्रचंड प्रकाश के सामने सबका अन्त हो जाय । नहीं, किसी भी भाषा का मार्तण्ड न बनाकर मुधाकर-बनाना चाहिए जो अपने प्रकाश के साथ ही साथ अन्य नक्षत्रों के प्रकाश को भी बना रहने दे, कुछ सबका लोप कर अपने आप को न चमकाए । संक्षेप में यही हमारा मत है जन वाणी और जन भाषा के विषय में, हम दोनों का एक दूसरे का पूरक समझते हैं 'दूरक कादापि नहीं ।